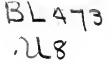
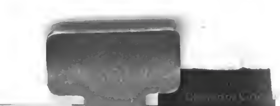

FOLKLORE






INDIANENSIS UNIVERSITATIS SIGILLUM
LUX
ET VERITAS
MDCCCXX





GÖTTERNAMEN

VERSUCH EINER LEHRE

VON DER RELIGIÖSEN BEGRIFFSBILDUNG

VON

HERMANN USENER

BONN

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN

1896



DEN BRÜDERN

WILHELM UND KARL DILTHEY

SEINEN FREUNDEN UND SCHWÄGERN

DER VERFASSER

Mythologie in dem sinne, in welchem sie betrieben zu werden pflegt, ist nur sammlung und sichtung des stoffs. Ihre naturgemässe form ist die alphabetische, und sie wird in dieser um so mehr leisten, je mehr sie nach vollständigkeit und je weniger sie nach erklärung der thatsachen strebt. Jeder versuch einer systematik führt zu thorheiten im ganzen wie im einzelnen; im ganzen, denn sie setzt voraus, dass die götter sich so reinlich in die elemente getheilt wie die drei Kronossöhne und dass die durch dichtung und kunst zum gemeinbesitz des volkes erhobenen götter- und heldengestalten zb. des griechischen glaubens den inbegriff der volksreligion darstellten; im einzelnen, denn sie beruht auf dem irrthum, dass ein gott wie der mensch substantiell gegeben sei, wenn er in die entwicklung eintrete. Diese mythologie ist wissenschaftliche hilfsarbeit, aber nicht wissenschaft. Zu höherem range könnte sie vielleicht erheben, wem es gelänge den unermesslichen stoff der glaubensvorstellungen verwandter völker in geschichtliche folge aus einander zu legen. Eine zeit lang gestattete die vergleichende sprachforschung an die möglichkeit zu glauben. Die hoffnung hat sich als trügerisch erwiesen (s. abschn. 19). Nicht eine geschichte der göttergestalten, ihres allmählichen hervortretens, ihrer sonderentwicklung bei den einzelnen völkern kann als erreichbares ziel gelten, sondern nur eine geschichte der vorstellungen. Es sind die kindheitsstufen der völker, auf denen sich volksthümlicher glaube bildet und zu mythischen formen gestaltet; alles was in dieser zeit das gemüth des volkes erregt, die ganze aussenwelt, die ersten regungen des bewusstseins, selbst die fortschritte der äusseren cultur, wie entdeckung des feuers und anfänge des ackerbaus, das alles lebt als niederschlag im mythenschatze des volkes fort; denn jedes neue und unbekannte tritt zunächst als ein göttliches wesen an jene menschen heran. Der stoff der mythologie fällt also vollständig zusammen mit der in-

neren oder geistigen vorgeschichte der culturvölker, welche mythologien geschaffen haben. Diese wird einmal unternommen werden können, wenn ein sorgfältigerer ausbau der völkerkunde uns in den geistigen zuständen und den vorstellungen culturloser völker sichere normen geschaffen haben wird, an denen die mythologischen gebilde zu messen sind. Im einzelnen kann nach dieser seite hin schon heute grosses geleistet werden.

Wenn somit der mythologische stoff in einer anderen wissenschaft aufgehoben und ein kapitel der cultur- oder geistesgeschichte geworden ist, so bleibt der mythologie als wissenschaftliche aufgabe nur die lehre (λόγος) vom mythos, oder, wie ich es nennen möchte, die formenlehre der religiösen vorstellungen. Das heisst nichts geringeres als die nothwendigkeit und gesetzmässigkeit des mythischen vorstellens aufzuweisen und dadurch nicht nur die mythologischen gebilde der volksreligionen, sondern auch die vorstellungsformen monotheistischer religionen verständlich zu machen. Seit den zeiten des Xenophanes müht sich philosophische und geschichtliche forschung die götter des volksglaubens und ihre sagen zu verstehn. Die dazu eingesetzte geistige kraft kann so lange nicht durch sichere ergebnisse gelohnt werden, als nicht form und wesen der erscheinungen, die man verstehen will, erforscht und feste, anerkannte erkenntnisse gewonnen sind, durch welche die methode der mythologischen forschung geregelt wird. So musste im alterthum die litterarische kritik unsicher tasten, bevor sie durch Aristoteles' poetik und rhetorik ihre normen empfangen hatte. Die grundlegende wissenschaft der mythologie, wie sie mir vorschwebt, wird vor allem

I die religiöse begriffsbildung

und II die elementaren oder unbewussten vorgänge der vorstellung, nämlich

1 die beseelung (personification)

2 die verbildlichung (metapher)

zu behandeln haben, um dann aus den letzteren die formen

III der symbolik

IV des mythus

V des cultus

abzuleiten. Da wir zunächst keine thatsachen in unserem bewusstsein finden, durch welche uns die geistigen regungen und gänge vorgeschichtlicher menschen deutlich werden könnten, so ist ein speculatives verfahren, wie es die sogenannte religionsphilosophie übt, ausgeschlossen. Nur durch hingebendes versenken in diese geistesspuren entschwundener zeit, also durch philologische arbeit vermögen wir uns zum nachempfinden zu erziehen; dann können allmählich verwandte saiten in uns mit schwingen und klingen, und wir entdecken im eignen bewusstsein die fäden, die altes und neues verbinden. Reichere beobachtung und vergleichung gestattet weiter zu gehen, und wir erheben uns vom einzelnen zum ganzen, von den erscheinungen zum gesetz. Es wäre übel mit menschlicher wissenschaft bestellt, wenn wer im einzelnen forscht, fesseln trüge, die ihm verwehrten zum ganzen zu streben. Je tiefer man gräbt, desto mehr wird man durch allgemeinere erkenntnisse belohnt.

Ich habe mit dem vorliegenden buche es gewagt, demjenigen abschnitte einen abschluss zu geben, dessen grundzüge ich so weit ausgeführt und durchdacht zu haben glaubte, als es meinen kräften verliehen schien. Im einzelnen wird es leicht sein zusätze zu machen, vielleicht auch zu berichtigen; es sind beispiele, mit denen ich arbeite: keines konnte um seiner selbst willen erörtert, fast jedes ausführlicher und gründlicher abgehandelt werden; während für manche, die erst bei der ausarbeitung mir näher traten, die zeit zu weiterer verfolgung mangelte, konnten bei anderen des raumes wegen die ergebnisse ausgedehnterer untersuchungen nur angedeutet werden. Das sind unliebsame mängel, die von zusammenfassender arbeit unzertrennlich sind. Die grundmauern der lehre, die ich vortrage, werden sich, so hoffe ich, fest genug erweisen um rüstigeren kräften den ausbau zu ermöglichen.

Bonn 15 november 1895.

Inhaltsverzeichniss

GÖTTERNAMEN

nobis res sociae uerbis et uerba rebus
Callanus bei Ambrosius epist. 37, 35 p. 1006

Wort und begriff

Der vorgang der begriffsbildung findet seinen vorläufigen abschluss in der ausprägung des wortes. Um die begriffe und vorstellungen eines volks werden zu sehn, haben wir nur éin hilfsmittel, die thatsachen des sprachschatzes. Wie die entstehung aller anderen begriffe, so vermögen wir auch den geistigen vorgang, mittelst dessen sich die ursprünglichen vorstellungen von gottheit und göttern bildeten, nur in dem sprachlichen product dieses vorgangs zu erkennen.

Nicht durch einen willküract stellt sich die benennung eines dings fest. Man bildet nicht einen beliebigen lautcomplex, um ihn als zeichen eines bestimmten dings wie eine münze einzuführen. Die geistige erregung, welche ein in der aussenwelt entgegentretendes wesen hervorruft, ist gleichzeitig der anstoss und das mittel des benennens. Sinnliche eindrücke sind es, welche das ich durch den zusammenstoss mit einem nicht-ich erhält, und diejenigen derselben welche die lebhaftesten sind, drängen von selbst zur lautlichen explication: sie sind die grundlagen der einzelnen benennungen, welche das sprechende volk versucht. Aber erst dadurch, dass die eindrücke des gleichen nicht-ich sich wiederholen, scheidet sich das regelmässige und bleibende, also das für den beobachter wesentliche der aussenerscheinung von dem zufälligen, einmaligen, unwesentlichen, und erst dadurch, dass die gleichen eindrücke gesammelt und zusammengefasst werden, können sich benennungen feststellen, welche, weil sie an eine bekannte, regelmässige sinneserfahrung erinnern, geeignet sind das aussending auch für andere verständlich zu bezeichnen. So müssen sich von vielen benennungen, durch welche eindrücke eines dings wiedergegeben werden, die wenigen ausscheiden, welche

den hervorragendsten, auf alle gleichmässig wirkenden eindruck bezeichnen; sie haben die eigenschaft charakteristisch zu sein und scheinen darum dem wesen des dings am nächsten zu kommen; sie sind es denn auch, welche von dem sprechenden volke festgehalten und schliesslich zu festen marken werden, während die anderen versuche der sprache zurücktreten und allmählich ausser gebrauch kommen. Wenn wir wie billig von den fällen absehn, dass ein irgendwo festgestellter name mit dem dinge selbst zu anderm stamm oder volk wandert, dürfen wir den grundsatz aufstellen, dass jeder von der sprache recipierte name eben die vorstellung enthält, welche dem ganzen volke als die wesentlichste und bedeutsamste an dem betreffenden dinge entgegentrat.

Der scharfe unterschied zwischen erfülltem begriff und wort ist schon hiermit gegeben. Nur so weit können die dinge zunächst in das menschliche bewusstsein treten, als die eindrücke der sinne reichen; das wort vermag aber immer nur einen dieser eindrücke zu fixieren und bei dem hörer zu ernenen; darum so viele bezeichnungen für dasselbe ding gebildet werden, wird jede nur éinen charakteristischen zug der erscheinung wiedergeben. Also weder eine conventionelle marke des begriffs (νόμῳ) noch eine das ding an sich und sein wesen treffende (φύσει) benennung ist das wort, sondern niederschlag äusserer eindrücke, compendium oder wenn man will, bruchstück einer beschreibung; um noch unzweideutiger zu reden, das wort als bezeichnung eines dings ist ursprünglich blos praedicat eines unbestimmten subjects, das sich noch nicht benennen, nur mit den fingern zeigen lässt. Wie aber das prädicat nur entweder ein sein oder thun aussagt, so erscheinen unseren sinnen die dinge entweder als irgendwie beschaffene oder als irgendwie thätige, handelnde wesen. Alle appellativa der sprache müssen also bei ihrer schöpfung adjectivischer natur gewesen sein, entweder wirkliche adjectiva der qualität usw. oder *nomina agentis*.

Und die götter? dürfen ihre namen mit dem gleichen maasstab gemessen werden? Freilich führen die götter eigennamen und hören auf diese: aber getauft worden sind sie so wenig wie die übrigen dinge um uns. Irgend einmal sind auch

ihre benennungen geschaffen worden. Aber wie dies geschah, in welcher weise eindrücke des übersinnlichen und unendlichen in die seele fallen konnten, dass vorstellungen und benennungen sich erzeugten, das ist die frage, und man begreift leicht, dass es die grundfrage der mythologie und eine mindestens wichtige der allgemeinen religionsgeschichte ist. Denn sie fällt zusammen mit der frage nach der entstehung polytheistischer religion überhaupt. Von diesen vorgängen meldet kein zeuge; sie zu verstehn bietet unser eignes bewusstsein keinen anhalt. Nur éine urkunde ist uns von ihnen geblieben, so schweigsam dem unkundigen, wie beredt dem kundigen: die sprache[1]. Wie wenig auch der begriff durch das wort erschöpft werde, die benennung ist doch an sich eine thatsache der begriffsbildung, die erste fassbare und eine das weitere vorbestimmende. Von den götternamen suchen wir also den urkundlichen aufschluss darüber, in welcher weise vorstellungen von dem unendlichen sich bildeten.

Allerdings treten uns die götternamen in der überlieferung als fertige thatsachen entgegen. Obwohl die fortschritte der sprachforschung es erleichtern und dazu reizen dem ursprung dieser namen näher zu treten, müssen doch die zahlreichen missgriffe und verirrungen, denen solche versuche verfielen, abmahnen ohne vorbereitung die gefährlichen gewässer zu befahren. Besonnene grammatiker haben schon im alterthum[2] davor gewarnt, etymologische forschung auf die eigennamen auszudehnen. Es erscheint daher empfehlenswerth, dass die untersuchung die götternamen zunächst als gegebene ins auge fasst, ehe sie zum ursprung vorzudringen sucht. Denn auch die worte und mit und an ihnen die begriffe unterliegen geschichtlichem wandel. Wer dem letzteren nachgeht, darf hoffen, von den treibenden kräften, die bei der erzeugung der worte thätig waren, etwas auch in den erscheinungen der umbildung und erneuerung wahrzunehmen.

1 vgl. das wort des Euripides fr. 781, 13 N. ὅς τις τὰ σιγῶντ' ὀνόματ' οἶδε δαιμόνων.

2 Herodian π. παθῶν fr. 371 bei Lentz II p. 288, 7 οὐ δεῖ γὰρ ἐπὶ τῶν κυρίων ἐτυμολογίας λαμβάνειν.

Formale wucherung

2 Wie in der natur, so offenbart sich in der sprache der geheimnissvolle trieb der fortpflanzung, verjüngung und erneuerung. In den sprachgebilden wie in den organischen wesen beginnt dieser trieb mit einem gewissen alter zu ersterben. Es sind die früheren epochen der sprachgeschichte, in denen diese zeugungskraft umfassender wirkt; ihnen gehört die ausbildung des wortschatzes und des formenreichthums an. Mit der üppigkeit, mit welcher auf fettem boden aus einem samenkorn ein unkraut sich rasch ausbreitet, lässt die sprache aus einem wortstamm eine fülle verschieden gebildeter worte von oft gleichem werthe hervorspriessen. Nicht als ob die mittel dieser vervielfältigung, die suffixe nicht ursprünglich ihre besondere bedeutung gehabt hätten und als ob sie nicht in der vollendeten sprache meist eine ganz bestimmte begriffliche function nach dem gesetz der analogie ausübten. Aber es gibt eine zeit in der sprachentwicklung, wo diese ursprünglich begrifflichen elemente zu blossen formelementen erstarrt scheinen, und die sprache nun, gleichsam in der freude über das neue mittel, nicht müde wird, dieselben zu immer neuen schöpfungen zu combinieren. Die dichtung benutzt diese variationen gern zu bequemerer handhabung des verses, aber auch wo sie frei weiter bildet, muss doch die lebendige sprache in gleicher richtung vorangegangen sein. Eine lediglich formale analogie macht sich in diesem üppigen wuchern paralleler wortbildungen geltend. Erst wenn die sprache sich mehr vergeistigt hat und abstracter wird, dringt die begriffliche analogie durch, welche den suffixen mit grösserer strenge ihre bestimmte function vorschreibt. Belege bietet jeder einfache wortstamm; es mag hier ein beliebig herausgegriffenes beispiel genügen, die bildung der adjectiva und adverbien von der wurzel κρυβ κρυφ. Von dem primären nomen κρύφος, das in abstracter bedeutung noch von Pindar (Ol. 2, 107) gebraucht wird und als adjectivum nur in composition (wie ἀπόκρυφος) fortlebt, ist mit adverbialer function üblich geblieben das neutrum κρύφα und der locativ κρυφῇ; weitere sprossen sind κρυφηδόν (Odyssee) und die entlegneren κρυφανδόν und κρυφάδις. Daneben stehen

vom verbalstamm abgeleitet die adverbia κρύβδην κρύβδα. Zu adjectiven ist das alte nomen fortgebildet in κρύφιος κρυφιαῖος, κρύφιμος κρυφιμαῖος, κρυβηλός, hellenistisch κρυφιοειδής κρυφιώδης; durch erneutes zurückgehn auf die verbale wurzel entstanden κρυπτός κρυπτάδιος; von secundärer verbalform κρυβαστός. Noch näher liegt uns der häufige wechsel der suffixform bei den *nomina agentis*: της τηρ τωρ werden gleichmässig benutzt, so ist zu ἁρμόζειν ἁρμοστής die übliche form, ἁρμοστήρ hat Xenophon Hell. IV 8, 39 und vereinzelt Aischylos Eum. 459 ἀνδρῶν ναυβατῶν ἁρμόστορα. In einzelnen fällen ist eine noch grössere zahl von nebenformen entwickelt, so von ἡγεῖσθαι

- ἡγητής Aisch. Hiket. 239
- ἡγητήρ dor. ἀγητήρ Pindar, tragg. usw., fem. ἡγήτειρα Alexandriner
- ἡγήτωρ oft bei Homer, fem. Ἡγητορία nymphe bei Diodor 5, 57
- ἡγέτης dor. ἀγέτας Alexandriner, aber comp. λαγέτας schon bei Pindar
- ἡγεμών dor. ἀγεμών, fem. Ἡγεμόνη im cultus und bei Kallimachos, Ἡγεμώ Ἀγεμώ (*IGA* 92)
- ἡγεμονεύς Alexandriner
- Ἡγίας ion. Ἡγίης dor. Ἀγίας Ἆγις
- Ἀγίων häufiger name in Delphi, Ἡγίων in der neuen komödie
- Ἡγησίας dor. Ἀγησίας Ἀγῆσις
- Ἡγουμενός inschriftlich.

Besondere fruchtbarkeit haben viele wortstämme in der bildung von eigennamen bewährt[1], eben so sehr von menschlichen wie von religiösen. Aber bei den ersteren dient jede der zahlreichen einzelnen gestaltungen des worts zur benennung bestimmter individuen; die natur des eigennamens, insofern er marke und eigenthum einer person ist, schliesst willkürliche umgestaltung desselben aus, und in der that lässt sich solche nur für wenige formen nachweisen, die ihren natürlichen grund haben, wie die sogen. koseworte, höhnische wortverdrehungen udgl. Auch an die religiösen eigennamen wird man zunächst die gleiche vorstellung heranbringen. Wir wollen dieser an-

1 s. Lobeck, pathol. gr. serm. prolegomena p. 504 f.



sieht, für so irrig wir sie auch halten, dadurch rechnung tragen, dass wir das wuchern der suffixbildung an solchen götternamen beobachten, deren persönliche substanz durch den wechsel der form nachweisbar unberührt bleibt.

Die dürftigen reste römischer mythologie geben nicht gerade reichliche bestätigung; aber es ist wichtig auch hier den gleichen trieb nachzuweisen. Durch das suffix *io* wurde *Marmar* (vgl. *Mamers*) fortgebildet zu *Mamurius* (Rhein. mus. 30, 212 f.); *Angeronia* steht neben *Angerona* (Mommsen *CIL* I p. 409), *Mellonia* neben *Mellona*, *Iuno Populonia* heisst auf den inschriften und bei Martianus Cap. II p. 38 *Populona*[2]. Mittelst *-ino* entwickelt sich *Larentina* aus *Larentia* (Mommsen, Festgaben f. G. Homeyer s. 93 f.), *Tutelina Tutilina* aus *Tutela*; *Lubentia* wird einmal beiläufig von Plautus asin. 268 genannt: bekannter ist als beiname der Venus *Lubentina*, aber in ursprünglichster form lautete dieser *Lubia* (Serv. zur Aeneis 1, 720) und trotz der späteren verengung des begriffs kann davon *Libitina* nicht getrennt werden; und so wird man zur *Stata mater* die uns als kindergöttin bekannte *Statina*, zu der von Reifferscheid anall. Horat. p. 3 f. nachgewiesenen *Fabula* trotz des verschiednen geschlechts *Fabulinus* stellen dürfen. Das häufige suffix *on ono* hat kaum je zu neubildungen gedient ohne die alte einfache form zu verdrängen: *Anna* hat sich in *Annona* verjüngt (Rh. m. 30, 208); aus dem mehrfach auftretenden städtenamen *Bononia* schliessen wir auf ein *Bonona* als umbildung der *Bona dea*[3]. Der monat der *Iuno* hiess in anderen Latinerstädten Aricia, Laurentum und Lavinium *Iunonius*, in Tibur und Praeneste *Iunonalis*, in Rom *Iunius*[4],

2 vgl. Mommsen, unterital. dial. s. 143 f. Auch die etruskische stadt *Populonia* heisst auf den münzen *Pupluna*, also lat. Populona.

3 vgl. Rhein. mus. 23, 327. Ausser der bekannten oberitalischen stadt gab es ein *Bononia* in Pannonien, wahrscheinlich auch in Moesia inferior (vgl. Desjardins, annali dell' inst. 1868 s. 38 f.). Beachtenswerth ist das vorkommen eines gentilicium *Bononius Gordus* (Boissieu, inscr. de Lyon p. 355).

4 s. Mommsen Röm. chronol. s. 218. 220, 9. Die thörichten ableitungen der alten antiquare *a iuuenibus* bezw. *iunioribus*, oder *a iungendo* (Ov. *fast.* 6, 96) können auf sich beruhen bleiben. Die beziehung des monatsnamens auf Iuno setzt Ovid *f.* 6, 2 ff. an erste

eine namensform die ebenso wie der name der gens *Iunia* auf ein *Iuna* zurückführt, das somit zu *iun-on-* durch beinahe dasselbe suffix weitergebildet worden ist, womit ursprünglich aus *djov-* ein *Iuna* abgeleitet war. Auch *Vitula* ist über *Vitellia* vergessen worden, von deren cultus wir freilich ohne den kaiser Vitellius schwerlich wissen würden. Auffallendere fortbildung zeigen *Larunda* neben *Lara* (s. Lactant. inst. I 20, 35), *Maiesta* neben *Maia* (Macrob. Sat. I 12, 18), *Vesperugo* neben *Vesper*. Die belege würden sich mehren, wenn wir in die analyse der feststehenden götternamen eingehn wollten: wie zb. *Averruncus* erst durch nachträgliche weiterbildung mit suff. *-ico* aus *Averro* (*-on-*) von *avertere* entstanden sein kann[5].

Der griechische mythenschatz ist so reich an belegen, dass es hier genügen muss, die geläufigeren vorkommnisse festzustellen. Noch in das gebiet der motion gehört es, wenn ἀϝιδ (nur in Ἄιδος und Ἄιδι üblich) sich zu Ἀίδης Ἅιδης, οἰδιποδ (Οἰδίπους) zu Οἰδιπόδης erweitert. Aber zweifellose fortbildung findet statt, wenn Μέλας zu Μέλανθος wird: der besieger des Xanthos in der Apaturiensage heisst gewöhnlich Μέλανθος, in einem orakel bei Polyaen I 19 Μέλας und so einer der Tyrrhenischen seeräuber, die sich an Dionysos vergreifen, bei Hyginus *f.* 134 *Melas*, bei Ovidius *met.* 3, 617 *Melanthus*.

Durch -ιο entstehen adjectivische formen, welche die sprache gleichwerthig den grundworten gebraucht[6]. Den vater des Odysseus Λαέρτης nennen die tragiker Λαέρτιος Λάρτιος, aber schon die epiker waren durch das bedürfniss des verses genöthigt, als sie das patronymikon Λαερτιάδης bildeten, die nebenform gleichsam vorwegzunehmen[7]. Den Argonauten Πα-

stelle. Entscheidend ist, dass auf *kal. iun.* das hauptfest der römischen burggöttin, der *Iuno Moneta*, und der gründungstag ihres tempels fällt.

5 Grassmann in Kuhns zeitschr. 16, 108 leitet den götternamen vom verbum *averruncare* ab: das umgekehrte wäre das natürliche gewesen. *Averrun-* hatte ich auf *Avertum(e)nus* zurückgeführt, eine bildung wie *Vortumnus* usw. (vgl. οἰκουμενικός); die obige einfachere erklärung verdanke ich Buecheler.

6 das allgemeinere bei Lobeck pathol. gr. serm. 1, 438 f.

7 vgl. schol. Dionys. b. Bekker *AG* p. 849, 6.



λαίμων (Apollod. I 9, 16) nennt Apollonios ua. Παλαιμόνιος. Der held der attischen Apaturiensage heisst Μέλανθος, aber auch Μελάνθιος (so schol. Ar. pac. 890 Et.M. p. 119. 533, 45 f.). Eurytos der könig von Oichalia wird im mythogr. Vat. II f. 159 *Eurytius* genannt, usf. Wie ἀνάγκη zu ἀναγκαίη[8], so wird Ἀθήνη zu Ἀθηναία Ἀθηνάα Ἀθηνᾶ, Δίκτυννα im Phokerland zu Artemis Δικτυνναία (Paus. X 36, 5), Νίκη zu Νικαίη (Παλλὰς Νικαίη Nonnos, aber Phot. lex. 300, 8 Νικαίην : Νίκην), Πολυξένη in Larissa zu Πολυξεναία, Σελήνη seit dem fünften jahrhundert zu Σεληναίη[9], Τύχη noch in später zeit zu Τυχαία[10].

Sehr häufig sind parallelbildungen auf $\overline{η}$ und $\overline{εια}$[11]. Das epos liebt die vollere endung; es kennt nur Πηνελόπεια, die einfachere form Πηνελόπη lässt sich erst seit dem V. jahrh. in poesie und prosa nachweisen; auch die gemahlin des Hades heisst dem Homer Περσεφόνεια, wie lakonisch Πηρεφόνεια: die Hesiodische theogonie bringt neben der volleren form einmal Περσεφόνη (913), der Hom. Demeterhymnus kennt nur diese letztere. Wird man darum die endung $\overline{η}$ für jünger halten als $\overline{εια}$? Die kunstpoesie verwendet diesen wechsel der namensform wie eine eleganz: Apollonios lässt mit Ὑψιπύλη (auch in der Ilias H 469) Ὑψιπύλεια wechseln. Das von Meineke (anal. Al. 46) nachgewiesene Μήδη neben Μήδεια erinnert daran, dass ihr sohn ebenso bald Μῆδος bald Μήδειος genannt wird.

Auch mit $\overline{δ}$ ιδ werden feminina weitergebildet. Μαῖα ist die mutter des Hermes, der danach dem Hipponax Μαιαδεύς[12] ist: aber derselbe dichter nennt den gott Μαίας παῖδα fr. 1 und ruft ihn an Κυλλήνιε Μαιάδος Ἑρμῆ fr. 20, ebenso eine

8 über diese forthildung s. Lobeck paralipp. gramm. gr. p. 299 ff. Πολυξεναία ἐμμί grabstele Athen. mitth. VIII taf. 2 vgl. VII 78 f. 223.

9 schon von Casaubonus animadv. in Athen. p. 553, 38 bemerkt.

10 zu Attaleia in Pamphylien nach dem martyrium der Zoe, Acta sanct. mai. I p. 740b; in Phoenikien *CIG* 4556: in beiden fällen Τυχέα geschrieben.

11 mehr bei Meineke anall. Alex. p. 46 und Lobeck proll. path. p. 43 f.

12 fr. 16 Bergk nach den hss. des Priscian, vgl. Lobeck zum Aiax p. 392².

kretische inschrift *CIG* 2569, 2 (Kaibel 815) Μαιάδος Ἑρμῆ, also sohn der Μαιάς; und schon im Homerischen hymnos ist Hermes ebenso Μαιάδος υἱός (v. 1 und oft) wie ὃν τέκε Μαῖα (v. 3), auch der accus. Μαιάδα kommt dort vor v. 57. Der dichter des Rhesos wagte 534 μηνάδος αἴγλαν, also Μηνάς für Μήνη. Die Ἀμαζόνες werden seit Pindar, besonders bei den Alexandrinern zu Ἀμαζονίδες, nicht bloss im genetiv, für welchen der epische vers diese form forderte[13]. Athena wird ebenso Τριτωνία wie Τριτωνίς genannt; kein zweifel, dass beiden namen ein älteres Τριτώνη zu grunde liegt; dies kennen wir zwar zunächst nur als namen einer der Epicharmischen Musen, aber im demos Phlya erwähnt Pausanias I 31, 4 einen altar Τιθρώνης Ἀθηνᾶς: die scheinbare verschiedenheit dieses wortes beschränkt sich auf die lautaffection des unsteten ρ̄. Sehr häufig stehen die suffixe ιδ̄ und ιαδ̄ neben einander[14]: Νηΐς in der Ilias, Νηϊάδες in der Odyssee; die aus der Heraklessage bekannte Thebanische entbindungsgöttin nennt Ovidius *Galanthis*, Nikander Γαλινθιάς.

Die freiere verwendung des suffix εϝ ist allbekannt durch Βάκχος Βακχεύς, Γηρυών Γηρυόνης (Γαρυϝόνης) Γηρυονεύς, Αἰθίοπες Αἰθιοπῆας (Α 423), Ἀντιφάτης Ἀντιφατῆα (κ 114). So nennt Pherekydes den vater des Eurytos von Oichalia Μέλας (fr. 34), die anderen Μελανεύς. Der eleusinische gott heisst zugleich Εὔβουλος und Εὐβουλεύς[15]. Πέρση ist alte benennung der Hekate; dem Helios gebiert sie Aietes und Kirke (κ 138 f. Apollon. 4, 591 ua.): aber desselben Helios gemahlin, derselben kinder mutter heisst Περσηΐς in der theogonie 956 f., bei Apollodoros und Cicero *de nat. deor.* III 19, 48. Dies Περσηΐς weist zurück auf ein masculinum Περσεύς: und so sagt Lykophron 1174 Περσέως δὲ παρθένος Βριμώ. Aber nach der theogonie 409 f. vgl. 377 ist es Πέρσης, der mit Asterie die Hekate zeugt, und im Demeterhymnos 24 heisst der Hekate

13 Pind. Ol. 13, 87 Ἀμαζονίδων ... γυναικεῖον στρατόν. Kallimachos h. auf Artemis 237 Ἀμαζονίδες. Bei Apollonios 2 mal Ἀμαζόνες, 4 mal Ἀμαζονίδων und je einmal Ἀμαζονίδες Ἀμαζονίδεσσιν.

14 s. Lobeck proll. path. 464 ff.

15 s. Benndorf im Anzeiger der oesterr. akad. der wissensch. 1887 n. XXV s. 80. Foucart im Bull. de corr. hell. 7, 399 f.



vater Περσαῖος[16]. Nehmen wir noch die in späterer litteratur vorkommende form Περσεία[17] hinzu, die gleichfalls von Περσεύς ausgeht, so zeigt sich in diesem alten worte ein lebhafter formwechsel, welcher den persönlichen begriff ganz unberührt liess:

masc.	Πέρσης	Περσαῖος	Περσεύς
fem.	Πέρση		Περσηίς Περσεία.

Ich unterlasse nicht ein paar anwendungen von dieser beobachtung zu machen. Melanthos und sein sohn Kodros gelten als abkömmlinge des Νηλεύς[18], die an demselben stammbaum wie sie gewachsenen Peisistratiden sind daher dem Herodotos v 65 ἀνέκαθεν Πύλιοί τε καὶ Νηλεῖδαι. Ihrem geschlecht gehören die meisten archegeten der ionischen colonisation an, unter ihnen ragt hervor des Kodros jüngerer sohn, in dessen namen sich der stammvater erneuert, Νηλεύς[19]. Ein werthvoller attischer volksbeschluss vom j. 418 v. Chr.[20] handelt von dem athenischen Neleusheiligthum, dem Νηλεῖον (z. 27); der amtliche name war τὸ ἱερὸν τοῦ Κόδρου καὶ τοῦ Νηλέως καὶ τῆς Βασίλης. Aus dieser reihenfolge darf man schliessen, dass mit Neleus nicht der pylische stammvater sondern der sohn des Kodros und gründer Milets gemeint sein soll. Aber auffallend ist es, dass die gesammtbezeichnung des heiligthums von Neleus hergenommen wurde und dass eine abgekürzte benennung, die dreimal in dem decret beliebt wird, τὸ τέμενος τοῦ Νηλέως καὶ τῆς Βασίλης (z. 12. 29. 32), also mit streichung des Kodros, lautete. Das ist überaus bedeutsam für die natur des cultus und die legende von Kodros. Nun war aber die in Ionien übliche namensform dieses gründers von Milet,

16 vgl. Rhein. mus. 23, 347 anm. 94.

17 Orph. hymnus 1, 4; h. auf Hekate v. 2 bei Miller mélanges de litt. gr. p. 442 (vgl. Dilthey Rh. m. 27, 392); Nikomachos b. Photios bibl. p. 144b 41.

18 Hellanikos fr. 10 im schol. zu Platons symp. p. 208d; schol. Arist. Ach. 146.

19 die zeugnisse für die form Νηλεύς stellt OSchneider z. Kallim. I p. 243 zusammen.

20 s. Kumanudis in Ἐφημ. ἀρχ. 1884 p. 161 JRWheeler im American journal of archeology v. III p. 38 ff.

wie sie seit Herodot IX 97 wiederholt vorkommt und durch grammatiker bezeugt wird, nicht Νηλεύς, sondern Νειλεύς oder Νείλεως[21]. Wir befinden uns in bester übereinstimmung mit den lautgesetzen der griechischen dialekte, wenn wir als ionische form wie Νεῖλος so Νειλεύς, als dorische und aeolische Νῆλος Νηλεύς bezeichnen, eine lesbische inschrift ist datiert ἐπὶ προτάνιος Ἑρμαγόρα Νηλιδείω[22]: der attische und litterärische Νηλεύς wird also dem einfluss des epos verdankt und ist aeolischer herkunft. Welchen begriff man in Kleinasien mit diesem wortstamm verband, ist nicht zweifelhaft: der sacrale mittelpunkt der fischerinnung von Kallipolis (in Karien?) trägt den namen Νείλαιον (votivrelief der evangel. schule von Smyrna, Μουσ. II 2-3 p. 61 n. 144); und nicht minder klar tritt die geltung des Neilos als götterstrom hervor, wenn die Delier sagten, dass der Neilos, nachdem er sich ins meer ergossen, auf ihrer insel als fluss Inopos wieder hervorbreche (Pausan. II 5, 3). Der götterstrom, der von den ionischen seefahrern in Aegypten localisiert wurde und bei Homer noch Αἴγυπτος heisst, wird zuerst in der theogonie 338 mit seinem historischen namen Νεῖλος benannt. Aber wir wissen, dass die Dorier ihn Νῆλος nannten[23] und wir wissen, dass im stammlande der Neliden die sage den Neleus zum sohn des Poseidon machte[24]. Zum überflusse trägt ein flüsschen auf Euboia den namen Νηλεύς[25], dessen mythische eigenschaften durch die Nelidensage, was hier nicht ausgeführt werden kann, überraschende erklärung finden. Angesichts dieser thatsachen dürfen wir über die anhaltspunkte wegsehen, die in der combinatorischen fabulistik

21 s. Meineke anall. Alex. p. 220 f., zu Theokrit p. 394, Ahrens z. Theokr. II p. 523; die grammatikerzeugnisse bei Lobeck paralipp. p. 26 und pathol. 1, 475 f.

22 Athen. mittheil. 9, 90: umgekehrt ist thessalisch ει bezeugt durch den Νειλεὺς Πιτοιναῖος aus Krannon ebd. 7, 66 z. 53.

23 Choerob. in Cramers *AO* II p. 240, 27 vgl. Lehrs zu Herodiani scripta tria p. 41.

24 Paus. IV 2, 5 nach messenischer sage Νηλέα τὸν Κρηθέως τοῦ Αἰόλου, Ποσειδῶνος δὲ ἐπίκλησιν. Das wird später verständlich werden.

25 [Arist.] mirab. 170 Antigonos Kar. 78 p. 81, 4 West.

späterer enthalten sind[26], und es als erwiesen annehmen, dass Νηλεύς (Νειλεύς) nichts ist als ein nebenschoss zu Νεῖλος, dem götterstrom, der persönlich gedacht war wie Acheloos.

Ἀχιλλεύς ist lateinisch *Achilles* (alt *Aciles CIL* I 1500 p. 553): die endung haben die Lateiner so wenig wie in *Vlixes* geändert, sondern aus dem munde der unteritalischen Griechen übernommen[27]. Das epos kennt auch noch ein Ἀχιλεύς mit kurzem iota[28]; diese messung überwiegt sogar bei Pindar, Euripides lässt sie in anapaesten und lyrischen stücken zu; dass die epiker für die obliquen casus die bequeme anapaestisch anlautende form bevorzugten, ist leicht verständlich: dass sie auch im nominativ und vocativ statt des leicht verwendbaren bacchius den anapaest recht häufig verwendeten, verstehe ich nur unter der voraussetzung, dass die zweite silbe ursprünglich kurz war und die gemination des λ erst allmählich durchdrang. Unglaubliches haben wir über etymologie und bedeutung dieses heldennamens hören müssen: die auffassung Forchhammers wird, nachdem man wie sichs gebührt alle auswüchse voreiliger mythendeutung abgestrichen hat, unanfechtbar bleiben. Achilleus war ursprünglich wassergott[29]. Dass Ἀχε-

26 nach dem Milesier Νείλεως soll der Νεῖλος benannt worden sein (schol. z. Theokr. 17, 98); bei Diodoros I 19, 4. 63, 1 besorgt das ein alter aegyptischer könig Νειλεύς, der dann wieder bei Dikaiarchos fr. 7 *FHG* II p. 236 und bei Eratosthenes (? ebd. p. 565 fr. 40) geradezu Νεῖλος heisst. Durch die obige darstellung fallen die bedenken, welche Lobeck path. 1, 475 f. gegen die ableitung von Νειλεύς aus Νεῖλος erhebt, von selbst weg; sie würden aber ohnehin bedeutung nur für solche haben können, die einen Herodianischen kanon für das letzte wort unserer griechischen grammatik ansehen wollten.

27 Ibykos sagte Ὀλίξης (fr. 11 b. Diomedes p. 321, 30), Sicilianer Οὐλίξης (Plut. Marcell. 20); Ibykos ὀνομακλυτὸν Ὄρφην (Priscian VI p. 276, 11 Hertz) für Ὀρφέα.

28 im I. Iliaslied Lachmanns steht Ἀχιλλεύς 9 mal, Ἀχιλλεῦ 1 mal, durchweg am versende, daneben Ἀχιλεύς (199) und Ἀχιλεῦ (74); Ἀχιλλῆος 240 Ἀχιλλῆι 283 neben Ἀχιλῆος 1. 322 Ἀχιλῆι 319. Die gemination scheint von den 3silbigen formen und dem versende ausgegangen zu sein.

29 so auch Welcker, ep. cyclus 2, 37 nach dem vorgang von

λῷος allgemeingiltiger name des götterstroms war und in folge dessen einfach als allgemeiner wassergott galt[30], darf ich als bekannt voraussetzen. Nun heisst es in der Ilias, wo von dem stein der Niobe am Sipylos die rede ist, Ω 615

ὅθι φασὶ θεάων ἔμμεναι εὐνὰς
νυμφάων αἵ τ' ἀμφ' Ἀχελώιον ἐρρώσαντο:

hier las man im alterthum auch Ἀχελήιον[31]; wir dürfen uns der Ἀχίλλειος κρήνη zu Milet (Athen. II p. 43[d]) erinnern. Eines der vom Sipylos strömenden flüsschen hiess Ἀχέλης, Panyasis sprach daher von νύμφαι Ἀχελήτιδες; denselben namen gab man einem sohne des Herakles und der Omphale[32]: der fluss wie der Heraklessohn wurde auch Ἀκέλης geschrieben, der erstere mit dem gen. -τος, der letztere nach der α-declination gebildet[33]. Dass aber Ἀχέλης geradezu eine gleichwerthige nebenform von Ἀχελῷος ist, hat bereits L. Dindorf bemerkt[34]. Den leichten rückschluss auf die etymologie überlasse ich andern und kehre zur sache zurück.

Neben dem suffix εϝ sind mehrfach andere zur bezeichnung derselben mythischen persönlichkeit verwandt worden. Πορθάων der vater des Oineus wird in der Ilias Ξ 115 und von Nikander Πορθεύς genannt. Der verrätherische ziegenhirte heisst in der Odyssee bald Μελάνθιος bald Μελανθεύς. Von Ὀιλεύς bildet das epos nicht ein patronymikon Ὀιλείδης sondern Ὀιλιάδης, also nach Ὀίλιος[35]. Ein solches schwanken secundärer bildung nöthigt zu dem schluss, dass vor den abgeleiteten eine primitive form in gebrauch war, wie in dem zweiten fall Μέλανθος (s. 10), so in dem ersten *Πόρθος vgl.

Völcker, Allgem. schulztg. hsg. v. Zimmermann 1831 abth. II n. 39 p. 311.

30 zb. im cultus von Megara, Pausan. I 41, 2.

31 so schol. *ABD*, Ἀχιλήιον Eustathios, Ἀχελήσιον schol. Townl.

32 schol. Townl. zu Ω 616; Steph. Byz. Ἀκέλης πόλις Λυδίας... ἀπὸ Ἀκέλου τοῦ Ἡρακλέους καὶ Μαλίδος παιδὸς δούλης τῆς Ὀμφάλης, ὡς Ἑλλάνικος (fr. 102), vgl. Meineke zu p. 58, 12.

33 nomina auf ης mit gen. ου (εω) sind mehrfach durch ητ weitergebildet, wie Θαλῆς Ὑπέρης (unten s. 20).

34 im Pariser thesaurus, vgl. Fleckeisens jahrb. 1869 p. 764.

35 vgl. Choerob. bei Eustathios zu A 1 p. 13, 38; anders Lobeck proll. path. p. 470.

πτολί-πορθος, in dem letzten Ὄιλος oder vielmehr Ἶλος ohne den vocalischen vorschlag vor ϝ, wie ja der lokrische held von boiotischen dichtern und Stesichoros Ἰλεύς genannt ward.

Vielfach ist in alter zeit ᾱν, später ōν ων[36] zur fortbildung benutzt worden. Neben wz. *dju* steht mit vocalsteigerung *djav djev*: Ζεύς lat. *Diovis Iovis*, und davon *djav-an*: Ζάν Ζῆν lat. *Ianus*; während den Griechen Ζηνός usw. nur beugung von Ζεύς schien, haben die Römer *Iovis* und *Ianus* als verschiedene wesen auseinandergelegt. Die einfachste namensform des Zeus der gewässer ist die dorische Ποτιδᾶς[37]: durch das suffix ōν oder ων ist daraus boeotisch Ποτειδάων, dor. Ποτιδάν Ποσειδάν, homerisch Ποσειδάων ion. Ποσιδέων att. Ποσειδῶν erwachsen. Gleicherweise wird Ἑρμείας Ἑρμῆς von der ursprünglicheren gestalt aus, die im boeot. Ἑρμαῖος (Keil, sylloge p. 73 vgl. 75 f.) und thessal. Ἕρμαος klar vorliegt, dorisch zu Ἑρμάων, wie schon im Hesiodischen frauenkatalog fr. 29 M. zu lesen war, und weiter zu Ἑρμάν[38]. Auch Ἀκταῖος Ἀκταίων, Ἀνταῖος Ἀνταίων[39] werden neben einander gebraucht. Den schlagendsten beleg aber für die einerleiheit der einfachen und erweiterten bildung gibt Πλοῦτος Πλούτων. Während beide sonst geschieden werden, jener mehr begrifflich gott des reichthums, dieser durchaus persönlich gefasst der reiche gott der unterwelt, konnte Sophokles[40] wiederholt Πλούτων für den personificierten πλοῦτος sagen; noch merkwürdiger, in Aristophanes' Plutos, wo die personification des reichthums leibhaftig vorgeführt wird, heisst es in der erzählung von der augeneur des gottes plötzlich v. 727 μετὰ τοῦτο τῷ Πλούτωνι παρεκαθέζετο, ohne dass der wechsel der form irgendwie, etwa durch parodische absicht sich motivieren liesse: Πλοῦτος wie Πλούτων beides ist 'der reiche'; beide formen müssen in gewisser weise gleich zulässig gewesen sein.

36 s. Lobeck z. Ai. p. 167, 8. 173, 27.

37 s. Ahrens, Philol. 23, 12 ff. (kl. schrr. 1, 398 ff.), in dessen mustergiltiger untersuchung über den namen des Poseidon auch die weiteren angaben begründet sind.

38 s. Ahrens ao. 204 f. 20 (kl. schrr. 1, 418. 401).

39 s. Meineke vindic. Strab. p. 133.

40 im Inachos fr. 251. 261 N. nach schol. zu Ar. Pl. 727.

Aber auch die weiterbildung durch suffix εϝ Πλουτεύς war seit der alexandrinischen zeit im gebrauch bei dichtern, und ist von da auch auf prosaiker übergegangen[41].

Einen merkwürdigen fall des formwechsels liefert Hellanikos, bei dem Ἠλέκτρα die bekannte Atlastochter, von Zeus mutter des Iasion und Dardanos, Ἠλεκτρυώνη hiess[42], wie in den Eoeen Alkmene als tochter des Elektryon. Offenbar ist Ἠλέκτρα femininum zu Ἠλέκτωρ, einer im epos noch nicht verschollenen benennung des sonnengotts[43], also mit synkope des vocals aus Ἠλέκ-τορ-α. Ebenso ist aber Ἠλεκτρυώνη femininum von Ἠλεκτρύων, das sich schon hierdurch, aber ebenso durch die vorstellungen der sage als weiterbildung von Ἠλέκτωρ erweist. Eine inschrift von Ialysos auf Rhodos hat uns nun diese Elektryone in voller geltung als göttin kennen gelehrt. Denn dass das dorische Ἀλεκτρώνα identisch mit dem ionischen Ἠλεκτρυώνη ist, dafür bedurfte es kaum der Heliostochter Elektryone auf Rhodos bei Diodor v 56, 5. Das rhodische denkmal enthält genaue vorschriften über die heilighaltung des 'tempels und göttlichen bezirkes' (τὸ ἱερὸν καὶ τὸ τέμενος) der Alektrona: kein langgeschwänztes thier wie pferd esel usw., auch kein schaf, darf die grenze des tempelraums überschreiten; auch kein schuhwerk und nichts vom schwein darf herein gebracht werden[44]. Die endsilben des erweiterten masculinum

41 [Iustinus] or. ad Graecos 2 Πλουτέα und Πλουτεύς, so Moschos, Lukian Tragopod. 13, epigramme b. Kaibel und in Anth. Pal.

42 schol. Apollon. 1, 916 Ἠλέκτρα ἡ Ἄτλαντος ...., ἣν φησιν Ἑλλάνικος Ἠλεκτρυώνην καλεῖσθαι. Wie vorsichtig man sein muss in abgeleiteten berichten auf die namensformen zu bauen, sieht man in diesem fall: die Homerscholien haben in ihren referaten aus Hellan. einfach die gewöhnliche form Ἠλέκτρα eingesetzt (fr. 56. 58). Natürlich konnte bei Hesiod (Schild 16 usw.) nur Ἠλεκτρώνη und Ἠλέκτρωνος 4 silbig stehn, s. vWilamowitz Herm. 14, 459.

43 Τ 398 (Achilleus) τεύχεσι παμφαίνων ὥς τ' Ἠλέκτωρ Ὑπερίων, Ζ 513 (Paris) τεύχεσι παμφαίνων ὥς τ' Ἠλέκτωρ, h. auf Apollon Pyth. 191 Ἠλέκτωρ Ὑπερίων. vgl. noch Zeus Ἠλακαταῖος in Thessalien (Steph. Byz. 299, 3) und Rhein. mus. 23, 343 anm.

44 Hermes 14, 457 ff. Newton, Ancient Greek inscriptions in the British museum II n. 349 p. 123 f.; z. 21 f. μὴ ἐσίτω ἵππος ὄνος ἡμίονος γῖνος μηδὲ ἄλλο λόφουρον μηθὲν μηδὲ ἐσαγέτω ἐς τὸ τέμενος μηθεὶς τούτων μηθὲν μηδὲ ὑποδήματα ἐσφερέτω μηδὲ ὕειον μηθέν.

haben mit dem zweiten bestandtheil von Ἀμφι-τρύων nur scheinbare ähnlichkeit; wir werden als ausgangspunkt vielmehr *elektor-van* voraussetzen müssen: das *v* des suffixes hat sich vocalisiert wie in ἀλκυών Ἀλκυόνη, Κερκυών, Λευκυανίας und bei der form *vat vā* in Μαρσύας Μινύας und vielleicht dem in Delphi häufigen namen Πωλύας Πολύας.

Einen wechsel der suffixe ος ας ων sehen wir im namen des megarischen heros, der als gründer von Pylos in Messenien galt. Dieser 'thormann' der todtenwelt, der sohn des 'lademanns' (Κλήσων)[45] hiess in Messenien Πύλος (Paus. IV 36, 1), in Megara selbst Πύλας (Paus. I 39, 6. 4. 5, 3). Es gab aber eine stadt Pylos auch in Elis: hier kehrt derselbe gründer wieder, der sohn des Kleson aus Megara, aber er heisst Πύλων (Paus. VI 22, 3).

Der öftere wechsel der endungen ος ιος ιων ist schon von einem der ersten graecistischen beobachter, Tib. Hemsterhuis z. Plutos p. 207 und seitdem mehrfach bemerkt worden. Den in die Peleussage verflochtenen sohn des Aktor (oder Iros) nannte Pherekydes fr. 16 Εὔρυτος, alle anderen Εὐρυτίων[46]; den Kentauren der Peirothoossage Εὐρυτίων nennt Ovidius *Eurytus* (*met.* XII 220 ff.). Der sohn der Elektra und gemahl der Demeter heisst Ἴασος bei Dionysios Hal. arch. I 61, Ἰάσιος in der theogonie[47], bei Vergilius, Ovidius ua., sonst mit vollster form Ἰασίων: umgekehrt heisst der sohn des Lykurgos und vater der Atalante gewöhnlicher Ἴασος, bei Kallimachos und einigemale bei späteren Ἰάσιος, bei Aelian Ἰασίων[48]. Den attischen Ἰκάριος, den vater der Erigone nennen ausser Statius, soviel ich sehe, die lateinischen dichter nur *Icarus*[49];

45 zu Κλήσων vgl. vorläufig Altgr. versbau s. 32, zu Πύλος De Iliadis carmine quodam Phocaico p. 32, 2.

46 s. Verheyk zu Anton. Lib. 38 p. 302 (Koch).

47 gegen Goettlings sprachliche auffassung des Ἰασίῳ ἥρωι v. 970 s. Lobeck pathol. 2, 302 f. Dass aber in der litteratur jemals Ἰάσων für Ἰασίων hätte gesagt werden können, hat COMüller Orchom. s. 265 mit seinen belegen nicht erwiesen.

48 s. Spanheim z. Kallim. h. auf Artemis v. 215, Valckenaer zum schol. Eur. Phoen. 152.

49 paneg. Messalae 10 Prop. III 33, 29 Ovid *met.* X 450 Ib.

Ἰκάριος der sohn des Oibalos wird, wenn die überlieferung vertrauen verdient, bei Apollodoros auch Ἰκαρίων, im scholion zu Hom. B 581 und zu Eurip. Or. 458 Ἴκαρος benannt. Ein sohn des Sisyphos ist Ὄρνυτος oder Ὀρνυτίων[50].

Hier haben wir nun ein suffix, für das sich schon im epos begriffliche analogie geltend macht; ιων dient bekanntlich zur ableitung von patronymika. Es gibt aber meines wissens keine spur davon, dass man Ἰασίων als sohn des Ἴασος usw. gefasst hätte. Solche bildungen waren also nur möglich, bevor die patronymische werthung des suffixes sich festgestellt hatte, und umgekehrt in späterer zeit, nachdem in der lebenden sprache die patronymische function desselben erloschen war: nur unter einer dieser voraussetzungen konnte es zu blosser steigerung des begriffs dienen, wie es nicht blos bei eigennamen sondern auch bei appellativen[51] geschehn ist. In der that ist das suffix ιον (ιων patron.) nur auf griechischem gebiet patronymisch verwendet worden, weit älter und sämmtlichen verwandten sprachen, wenn auch oft nur in vereinzelten resten, gemeinsam ist seine bestimmung zur bildung des comparativs (*-jons*, lat. *-ios*). Und diese geltung blickt noch in einem wichtigeren mythologischen begriff durch. Im Homerischen epos ist Ὑπερίων Helios: Ὑπερίονος Ἠελίοιο und Ἠελίῳ Ὑπερίονι je 3 mal, Ἠλέκτωρ Ὑπερίων (oben anm. 43), α 24 δυσομένου Ὑπερίονος. Wie das adverbium *super* ὑπέρ, so müssen die Griechen mit den Lateinern ursprünglich auch das entsprechende adjectivum besessen haben; als sie den superlativ ὕπατος bildeten, musste ihnen auch ein comparativisches ὕπερος geläufig sein. Seit dem anfang der litteratur kennen

609 Hygin *f.* 224. bei Nonnos 47, 52 ist dagegen Ἴκαρος mit recht von Köchly geändert; ebenso von andern bei Hesychios unter αἰώρα und Stephanos Byz. p. 329, 9. In den Germanicusscholien schreibt die Baseler redaction *Icarius* (p. 66 f. Breys.), die andere *Icarus* (p. 168 f.)

50 s. COMüller Aeginet. p. 13, *h*.

51 s. Lobeck in Buttmanns ausf. gr. 2, 444: δείλακρος δειλακρίων, χλωρός χλωρίων usw. (vgl. γλισχρός γλίσχρων, στραβός στράβων). Alle diese appellativa scheinen, wie in der regel die patronymika, auf ιων, nicht ιον auszulauten.

sie jedoch nur einen Zeus Ὕπατος und den lat. *di superi* vermögen sie nur θεοὶ ὕπατοι zur seite zu stellen. Aber in eigennamen haben sich einige spuren des alten comparativs erhalten. Ein orakelspruch nannte die insel Kalauria Ὑπέρα, und Ὑπέρεια kennt die überlieferung sowohl dieser insel als des benachbarten Trozen als ortsnamen, in beiden fällen verknüpft sie ihn mit dem mythischen könig Ὑπέρης (mit gen. auf -ου und -ητος)[52]. Sicher blos die örtliche lage war, wie man aus Il. Ζ 457 sieht, anlass diese und jene quelle Ὑπέρεια oder Ὑπερηίς zu nennen. Bedeutsamer ist es, wenn bei Apollonios 1, 176 Ὑπερήσιος, weitergebildet aus Ὑπέρης (-ητος), einen Asterios und Amphion zu söhnen hat. In der 'weiten' Ὑπέρεια, wo vordem die Phaiaken gehaust hatten nach ζ 4, wird man nicht die vorstellung des götterlands verkennen. So ist denn auch, wie ich nicht zweifle, der sonnengott erst einmal ein Ὕπερος gewesen; ein Ὑπερίων wurde er durch denselben sprachlichen vorgang, durch welchen im lat. der nicht mehr vollgiltige comparativ *superus* zu *superior*, im gr. ἀμείνονες χερείονες ua. zu ἀμεινότεροι χερειότεροι fortgebildet wurde, vgl. gr. ὑπέρτερος. Die quantität des ο empfiehlt es Ὑπερίων ursprünglich comparative bedeutung beizumessen[53], also es genau *superior* gleichzustellen; auch die gestalt, welche das wort in dem namen eines Troers Ε 144 annimmt, Ὑπείρων spricht dafür: man denke an ἀμείνων κρείττων μείζων.

Das gewöhnliche patronymische suffix ist ι-δης α-δης. Auch diess hat an sich eine ganz allgemeine bedeutung, die man etwa als die der zugehörigkeit definieren könnte, wenn sich auch die inhaerente eigenschaft unter diesen begriff fassen liesse. Denn trotzdem dass bei diesem suffix die begriffliche analogie sich weit fühlbarer machen musste als bei dem obigen, ist eine ganze anzahl adjectivischer worte ohne veränderung ihres werths dadurch weitergebildet worden, wie δραπέτης δραπετίδας[54]. Auch bei freier schöpfung von eigennamen ver-

52 Aristot. fr. 547 Rose, Pausan. II 30, 8 f. Aus trozenischer sage ist dann Ὑπέρης auch in die mythische liste der Poseidonpriester von Halikarnass gekommen *CIG* n. 2655, 10 Ὑπέρης Τελαμῶνος.

53 so schon Ilgen zu Hom. hymn. p. 229.

54 s. FPassow opusc. ac. p. 305 und besonders Lobeck zum

wendet das epos diese rein adjectivische natur des suffixes. Wenn Apollon P 324 die gestalt des Periphas, des κῆρυξ Ἠπυτίδης annimmt, dachte der dichter nicht an die genealogie des Periphas sondern an den ἠπύτα κῆρυξ H 384: weder die Aristarcheer noch Lobeck[55] werden uns daran irre machen dürfen, Ἠπυτίδης als eine paragoge von *ἤπυτος 'rufer' zu nehmen. So ist der sänger Phemios χ 330 Τερπιάδης 'der erfreuende', der Phaiake Amphialos θ 114 υἱὸς Πολυνήου Τεκτονίδαο, des schiffreichen schiffbaumeisters, und ähnlich E 60 Phereklos sohn τέκτονος Ἁρμονίδεω 'des zusammenfügenden'. Wenn Uranos von Antimachos und Kallimachos Ἀκμονίδης genannt wurde, so hatte man die erklärung bereit, er sei ein sohn des Akmon, aber Ἄκμων hiess derselbe Uranos bei Alkman; auch der unermüdliche ferge der unterwelt, Charon, führte den namen Ἀκμονίδης[56]: wer wird Ἀκμονίδης anders denn als ἄκμων ἀκμῆς verstehn mögen? selbst Lobeck thut es nicht. Unter dem Μέλανθος oder Μελάνθιος (ob. s. 10) der attischen Apaturiensage verbirgt sich Dionysos: dieser wurde aber zu Athen nicht nur als Μελαναιγίς[57] sondern auch als Μελανθίδης verehrt. Wir gewinnen hier durch Μέλανθος Μελάνθιος Μελανθίδης eine der früheren auf ος ιος ιων ganz entsprechende reihe.

Sollte es etwas anderes sein, wenn der sonnengott Hyperion zum Ὑπεριονίδης wird? so nennt ihn die theogonie 1011,

Ai. v. 880. Es hängen diese nomina wie die patronymika mit der grossen gruppe von bildungen mit dem element δ zusammen, die Lobeck proll. path. p. 349 ff. bespricht.

55 z. Ai. p. 392 f. Nitzsch z. Od. α 8 deutet Τερπιάδης 'sohn der ergötzung' usw. Vergilius hat übrigens dem obigen namen weitere verwendung gegeben, *comitemque inpubis Iuli Epytiden* Aen. 5, 547.

56 Hesychios (Bekkers *AG* p. 367, 12) Ἀκμονίδης: ὁ Χάρων, καὶ ὁ Οὐρανός [Antim. fr. 42 St., Kallim. fr. 147], Ἄκμονος γὰρ υἱός, s. Bergk zu Alkman fr. 111 *PL* 3, 68 f.

57 Bekkers *AG* 417, 31 schol. Ar. Ach. 146 (Dion. Μελαναιγίς auch zu Hermione verehrt, Paus. II 35, 1), dagegen Konon c. 39 bei Phot. bibl. p. 138b 20 Ἀθηναῖοι δ' ὕστερον Διονύσῳ Μελανθίδῃ κατὰ χρησμὸν ἱερὸν ἱδρυσάμενοι θύουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος. Ein anderes beispiel will ich wenigstens anmerken, obwohl ich es nicht zu controlieren vermag, Eust. zu Ξ 324 p. 989, 46 ὅτι δὲ ὁ δηλωθεὶς Ἡρακλῆς καὶ Ἡρακλείδης ἐκαλεῖτο ὡς Ἀριστείδης . . . . δηλοῦσιν οἱ κατὰ στοιχεῖον τὰ ῥητορικὰ ἐκθέμενοι.

Pindar Ol. 7, 39 φαεσίμβροτος δαίμων Ὑπεριονίδας, und schon die Odyssee in einem freilich mehr als bedenklichen verse μ 176[58]. 'Des Hyperion sohn' verstand das alterthum und erklären wir. Denn der dichter der theogonie belehrt uns dass die Titanen Hyperion und Theia eltern des Helios, der Selene und Eos waren, und ein Homerisches prooemion (hymn. 31) wiederholt dieselbe genealogie mit der unwesentlichen abweichung, dass es die gemahlin des Titanen Euryphaessa nennt. Ich hoffe, es leugnet heutigen tags niemand mehr, dass die Titanengenealogie als ganzes freie dichtung ist. Bei allem einfluss aber den wir der theogonie zuschreiben mögen, hat sie für den cultus nie unmittelbare bedeutung erlangen, nicht neue götter ihm zuführen können. Ihre genealogie des Helios ist darum für das alterthum nie mehr als eine gelehrte notiz gewesen. Man hat danach ein gewisses recht die frage offen zu halten, was das ursprünglichere war, die Hesiodische genealogie oder die formel Ἠέλιος Ὑπεριονίδης.

Die alten konnten unter dem druck, den die analogie des suff. -ιδης auf sie übte, nicht anders als sich für das erstere entscheiden[59]. Nicht leicht um einen kanon verlegen, der auch den undenkbarsten sprachlichen vorgang durch scheinbare analogie gesetzlich machte, fanden sie zur rechtfertigung des Hom. Ὑπερίων den ausweg, ihn auch grammatisch Ὑπεριονίδης gleichzusetzen: des Titanen sohn sei Ὑπερονίων, und daraus werde κατὰ συγκοπὴν Ὑπερίων[60]. Die annahme dieser verkürzung war den alten nicht ungeläufig. Auf diesem wege wussten sie auch die Δευκαλίωνες, wie Theokritos 15, 41 die Thessalier nennt, als Δευκαλιωνίωνες zu erklären, ja sogar Δευκαλίδης, der beiname des Idomeneus N 307, sollte aus Δευκαλιωνίδης synkopiert sein. Den beweis schien die Ilias selbst zu erbringen: sie nennt Δ 473 Ἀνθεμίωνος υἱὸν . . . Σιμοείσιον, aber 488

58 s. Nitzsch zst. III s. 392. Ich bemerke noch dass, wenn der vers echt wäre, derselbe dichter den Helios viermal Ὑπερίων (μ 133. 263. 346. 374) und einmal gegen den epischen gebrauch Ὑπεριονίδης nennen würde.

59 schon Mimnermos wechselt fr. 12 zwischen Ἠέλιος und Ὑπερίονος υἱός (v. 11).

60 s. Eusthath. zu α 8 p. 1383, 36.

Ἀνθεμίδην Σιμοείσιον. Daraus war flugs ein pathologischer kanon abgeleitet, für den Ἀνθεμίδης und Δευκαλίδης sichere paradigmen waren, wie sie schon Apollonios Dyskolos aus der schultradition kennt[61]. Dass auch neuere dergleichen nachgesprochen, wäre unglaublich, wenn man nicht wüsste, wie schwer es menschlicher trägheit fällt sich der gewohnten krücken zu entschlagen. Für Ἀνθεμίδης lag es nahe, Ἄνθεμος als vater des Ἀνθεμίων, also als grossvater des Simoeisios Ἀνθεμίδης anzusetzen, wie die alten Herakles Ἀλκείδης als enkel des Ἀλκαῖος deuteten und Ἡρακλεῖδαι Περσεῖδαι usf. von fernen nachkommen als gentilname gebraucht wurde. Es ist nicht selten geschehen und von neueren[62] oft hervorgehoben worden, dass ein patronymikon, obwohl es eigenname des vaters war, auch wohl zur bezeichnung eines an sich anders benannten sohns benutzt wird, wie zb. Theokritos sich Σιμιχίδας nennen lässt nach dem stiefvater dieses namens, oder dass bei derselben person der einfache name und der patronymisch fortgebildete wechseln[63]. Diese erscheinungen sind keine blossen licenzen: sie beruhen auf dem, wie jeder weiss, traditionellen und oft durch anknüpfung an mythische stammhalter geheiligten gebrauch bestimmter eigennamen in den einzelnen familien, so dass zb. der sohn des Σιμιχίδας als nachkomme des Σίμιχος mit allem fug selbst ein Σιμιχίδας war. Aber gerade dieser wohl begründete freiere sprachgebrauch gibt uns recht und pflicht, aus Ἀνθεμίδης auf einen Ἄνθεμος, aus Δευκαλίωνες Δευκαλίδης auf einen Δεύκαλος zurückzuschliessen. Den Κύψελος Ἠετίδης des orakels bei Herodot 5, 92 wird daher kein

61 Apoll. de pron. p. 144 (sonst s. schol. Dion. *BAG* 849, 29. 850, 14 *EM* 109, 9 = Herod. II p. 257, 12 L. uö.), vgl. Lobeck pathol. 1, 392 f. Eine andere erklärung, der vatername werde einfach anstatt des patronymikon gebraucht, darf ich bei seite lassen; sie kann durch die falsche erklärung des scholiasten zu Pind. Nem. 4, 20 Ἀμφιτρύωνος ἀγλαὸν παρὰ τύμβον, wo Ἀμφ. ohne grund für Herakles genommen ward, nicht gestützt werden (Valckenaer zu Theokrits Adoniaz. p. 413).

62 nicht bloss von JHVoss, mythol. br. 1, 67.

63 zuerst Hemsterhuis zu Lukian bd. I p. 157 und zum Plut. p. 325, dann öfter, besonders FPassow opusc. acad. p. 304 f. vgl. auch Meineke zu Theokr. p. 251 f.

verständiger aus dem namen des vaters Ἠετίων erklären wollen[64]. Weil ihnen Hesiodos fr. 13 und Ibykos fr. 16 Μολιόνη zur mutter geben, darum sind die Ἀκτορίωνε Μολίονε der Ilias Λ 750 und Μολίονες Pindars Ol. 10, 34 noch nicht grammatisch 'söhne der Moliona'; überdies hat das epos, wie schon Aristarch[65] beobachtete, keinen helden nach dem namen seiner mutter benannt. Die abfolge der wortbildungen war doch wohl diese: Μόλος (vgl. μῶλος ?) Μούλιος Μολίων Μολιόνη.

Es ist also nicht denkbar, dass Homerische dichter, wenn sie den Helios Ὑπερίων nannten, eine beziehung irgend welcher art auf den gleichnamigen Titanen aussprachen. Ist dem aber so, dann muss Ὑπερίων auch in beiden fällen dasselbe wort sowohl sprachlich als begrifflich sein, das heisst; der dichter der theogonie hat, um sein Titanensystem aufzubauen, die alte formel Ἥλιος Ὑπερίων so auseinander gelegt, dass er den dunkleren begriff zurückschob und vater des durchsichtigeren Helios sein liess. Er mochte das ohne weiteres thun können, besonders wenn Ὑπερίων als solcher (wie α 24) ein hie und da üblicher cultusname war: aber ein wirkliches recht zu dieser dichtung stand ihm seinen zuhörern gegenüber doch nur in dem fall zur seite, wenn ihnen Ὑπεριονίδης in gleicher bedeutung wie Helios Ὑπερίων nicht fremd war. Diese suffixerweiterung ist, nachdem die comparativische natur des ιον wahrscheinlich gemacht worden, sogar weniger auffallend, als bei analogen bildungen, in denen ιον und ιδα, und zwar beide mit patronymischer function, combiniert werden. Ischys, der nebenbuhler des Apollon um Koronis, ist sohn des Ἔλατος, daher Εἰλατίδης in den Eöen fr. 142, aber Ἐλατιονίδης im hymnos auf den pyth. Apollon v. 32. Der vater des Prometheus heisst nirgends, auch bei Hesiodos nicht, anders als Ἰαπετός, aber sein sohn wird in der theogonie viermal, auch in den Werken v. 54 Ἰαπετιονίδης genannt. Hier wirkte das metrum gebieterisch, und man wird nicht irren mit der annahme, dass die boeotischen dichter das doppelsuffix -ιον -ιδα

64 vgl. auch Lobeck pathol. 1, 392.

65 Aristonikos zu Λ 709 Apollonios lex. Hom. u. Φοῖβος p. 164, 11 vgl. Lehrs Arist. p. 176².

anwandten, ohne dass die sprache mit der fortbildung des Ἰαπετός zu Ἰαπετίων vorangegangen war. Aehnlich wird es sich mit Mekisteus Ταλαϊονίδης B 566 Ψ 678 und Adrastos Ταλαϊονίδας bei Pindar Ol. 6, 15 verhalten[66]. Aber auch die annahme einer gewissen poetischen willkür ist doch nur so weit zulässig, als die sprache durch vorliegende analogien dem dichter das recht gab, zb. aus Ἰαπετός mit gleichem werthe ein Ἰαπετίων, oder, was hier auf dasselbe hinauskommt, als patronymikon ebenso Ἰαπετίων wie Ἰαπετιονίδης abzuleiten.

Wie die reihe Κρόνος Κρόνιος[67] Κρονίων Κρονίδης aufzufassen sei, wird sich jedem nicht voreingenommenen jetzt von selbst aufdrängen, zumal Preller[68] bereits im wesentlichen richtig geurtheilt hat. Welckers feiner sinn hat herausgefühlt, dass die epischen benennungen des Zeus Κρονίων und Κρονίδης genealogische bedeutung nicht haben können, sondern eine der hervorragendsten eigenschaften des gottes bezeichnen müssen. Er irrte nur, um von der ableitung der worte aus χρόνος zu schweigen, die trotz ihrer geistvollen begründung ein traumhafter missgriff bleibt, darin, dass er die gestalt des Κρόνος als ein secundäres gebilde ansah, das seinen ursprung erst dem unwillkürlichen rückschluss aus dem scheinbar patronymischen Zeusnamen verdanke. Denn der cultus des Kronos bei Ioniern und Doriern, in Elis und im westen[69] lässt daran nicht zweifeln, dass Kronos, wenn er auch wohl meistens sehr zurücktrat, eine selbständige gottesgestalt von anfang an gewesen ist. Und doch ist die genealogie des Zeus und was sich daran von mythen knüpft, erst aus jenem rückschluss der volksetymologie entstanden. Gewissen sängern von Iliasliedern sind die benennungen Κρονίων und Κρονίδης überhaupt fremd, darunter dem ältesten, dem verfasser des ersten lieds; aber auch in M finden sie sich nicht, und die Diomedie kennt sie nur

66 s. Lobeck proll. path. p. 145 f. pathol. 1, 484.

67 von Zeus Pindar Ol. 2, 12 ὦ Κρόνιε παῖ Ῥέας und Eurip. Troad. 1288 Κρόνιε, πρύτανι Φρύγιε, γενέτα πάτερ.

68 Gr. myth. i³ 44 f. Welckers darstellung s. in der Gr. götterl. 1, 140 ff.

69 vgl. Theopompos fr. 293 M. bei Plutarch de Is. et Osir. 69 p. 378ᵇ.

in drei gleichartigen éine hand verrathenden stücken, worin unterhaltungen im Olymp erzählt werden [70]. Nur jüngeren schichten des epos scheinen die wirklich genealogischen umschreibungen für Zeus, Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω und Κρόνου υἱός anzugehören. Dagegen genügt sehr gewöhnlich Κρονίων und Κρονίδης zur benennung des gottes. Andererseits berührt sich, was in den Kronosvorstellungen substantiellen gehalt hat [71], so nahe mit Zeus, dass Κρόνος und Κρονίων begrifflich gleichgesetzt werden müssen. Die Eleer bringen dem Kronos um die frühlingsnachtgleiche auf dem Kronoshügel bei Olympia ein opfer durch die Βασίλαι (anm. 77), die Athener am 15 elaphebolion kuchen nach dem späten opferkalender *CIA* III n. 77, 23; das eigentliche Kronosfest der Athener wurde am 12 hekatombaeon begangen, *frugibus et fructibus iam coactis* [72], auch die kyrenaeische feier war ein erntefest; der Kronosmonat der Samier und Perinthier schloss mit der sommersonnenwende das jahr ab [73]. Man opferte ihm für das gedeihen der feldfrucht und dankte ihm nach oder bei der ernte. Aber als die sprache von dem verbum κράν-ϳω das primäre nomen Κρόνος bildete, legte sie mehr in das wort als einen zeitiger der frucht: es konnte allgemein 'der vollender' sein, der alles beginnen des menschen zu gutem ziele führt, der die wünsche des betenden erfüllt. Darum musste auch Zeus ein Κρόνος

70 diese erweiterungen eines überarbeiters lassen sich ohne jede störung des zusammenhangs leicht ausheben Ε 418—431 (darin 419 Δία Κρονίδην). 753—769 geradezu unpassend (dort 753 Κρονίωνα, 756 Ζῆν' ὕπατον Κρονίδην). 868—906 (Διὶ Κρονίωνι 869. 906), eine nachbildung der echten schilderung von Aphrodites heimkehr 370 ff. Auch v. 721 Ἥρη πρέσβα θεὰ θυγάτηρ μεγάλοιο Κρόνοιο scheint nur zugesetzt um ἦ μὲν 720 deutlicher zu machen.

71 der gedankenkreis, dem Kronos als beherrscher der seligen angehört, wird an anderer stelle erörtert werden. Doch mag bemerkt werden, dass der τύρσις Κρόνου (Pindar Ol. 2, 77) ein Ζανὸς πύργος (s. Rose, Aristot. pseudep. p. 208 f.) zur seite steht.

72 nach Philoch. fr. 13 bei Macr. Sat. I 10, 22. Das datum gibt Dem. r. 24, 26. über Kyrene Macrob. Sat. I 7, 25 *ficis recentibus coronantur placentasque mutuo missitant, mellis et fructuum repertorem Saturnum aestimantes.*

73 s. Ahrens Rh. m. 17, 345. Den Neugriechen ist juni der erntemonat, θεριστής, s. AMommsen, Griech. jahreszeiten 1, 68.

sein, wie er nach jüngerem wort ein τέλειος in umfassendem sinne war[74]. Dass in der that Zeus selbst auch Κρόνος benannt wurde, folgt aus der nachricht[75], dass in Sicilien und anderwärts bei den westlichen Griechen berghöhen häufig den namen Κρόνια trugen: denn Zeus ist es, der gott des himmelslichtes und des regens, dem der alte cultus auf den berggipfeln eignet[76]; der Kronoshügel bei Olympia war der älteste sitz des dortigen Zeuscultus, älter als der heilige hain der Altis[77]. Zu solchen vorstellungen stimmt das bild des gottes auf zwei silbermünzen von Himera[78].

Den gang der begriffs- und namenbildung können wir danach mit befriedigender bestimmtheit angeben. Selbständig

74 mit beabsichtigter etymologischer anspielung sagt Soph. Tr. 127 ἀνάλγητα γὰρ οὐδ' ὁ π ά ν τ α κ ρ α ί ν ω ν βασιλεὺς ἐνέβαλε θνατοῖς Κ ρ ο ν ί δ α ς, vgl. Aisch. Ag. 369 ἔπραξαν ὡς ἔκρανεν (Zeus) 'der mensch denkt, gott lenkt'. Zur jüngeren bezeichnung vgl. Alkaios fr. 77 αἴ δέ κ' ἄμμι Ζεὺς τελέσῃ νόημα Aisch. Hik. 823 τί δ' ἄνευ σέθεν θνατοῖσι τέλειον ἔσται und besonders Ag. 973 Ζεῦ Ζεῦ τέλειε, τὰς ἐμὰς εὐχὰς τέλει· μέλοι δέ τοι σοὶ τῶν περ ἂν μέλλῃς τελεῖν: ein aoede hätte, wenn er wortspiel beabsichtigte, gesagt Κρονίδη, τόδε μοι κρήηνον ἐέλδωρ. Vgl. Aisch. Agam. 1485 Διὸς παναιτίου πανεργέτα· τί γὰρ βροτοῖς ἄνευ Διὸς τελεῖται; τί τῶνδ' οὐ θεόκραντόν ἐστιν;

75 Diod. III 61; niederlage des Dionysios I περὶ τὸ καλούμενον Κρόνιον ebd. XV 16.

76 vgl. Welcker gl. 1, 169 f. Bergk Comm. de com. Att. ant. rell. p. 188—201. Das andenken an Kronoshügel hat sich sogar in lat. glossaren erhalten, cod. Monac. lat. 14429 f. 222v *Cronopagus: uilla Saturni.*

77 Paus. VI 20, 1 Dionys. Hal. arch. I 34, 3 f. Auch in Athen war das Olympieion an das Kronosheiligthum anstossend erbaut s. Bekkers *AG* 273, 20 Κρόνου τέμενος: τὸ παρὰ τὸ νῦν Ὀλύμπιον μέχρι τοῦ Μητρῴου τοῦ ἐν ἀγορᾷ.

78 s. Imhoof-Blumer in den Berl. blättern für münz- siegel- und wappenkunde 5, 44 f. die dort taf. LIII 9 publicierte vor 409 geprägte münze benennt den kopf, 'vs. ΚΡΟΝΟ|Μ bärtiger kopf nach rechts, mit stirnband, reichgelocktes haar im nacken; rs. ΝΩΙΑΡƎΜΙ blitz zwischen zwei gerstenkörnern'. Dass an phoenikischen einfluss nicht gedacht werden kann, hat Imh. selbst s. 46 bemerkt. Den darf man auf der von Loebbecke Ztschr. f. numism. XII taf. XIV, 1 vgl. s. 332 publicierten münze von Flaviopolis in Nikilien (aus dem j. 91 n. Chr.) annehmen, welche den gott bärtig mit verhülltem hinterhaupt, vor ihm die harpe darstellt.

wurde in Kronos der reifende und vollendende gedacht und verehrt; der wichtige begriff bildete sich weiter zu Κρονίων und Κρονίδης; als die vorstellungen von Zeus dazu trieben diesen selbst als Κρόνος zu denken, wählte man die abgeleiteten formen, die ihre adjectivische natur dazu geeigneter scheinen liess: das war um so nöthiger, als der begriff Κρόνος nach wie vor selbständige geltung im cultus hatte. Dieser letztere umstand erleichterte dann den schon bei Homer vollzogenen schluss, dass Κρονίων 'der vollendende' sohn des Kronos sei.

Unvermerkt sind wir in die analyse von begriffen hineingezogen worden. Es mag drum der beispiele genug sein. Wir hatten uns von der triebkraft der sprache auch in mythologischer namenbildnug überzeugen wollen, und ich denke, wir haben sie in ausgedehntester weise thätig gefunden. Wichtige wirkungen derselben haben wir auf dem weg beobachten können: planlose ansammlung gleichbedeutender ausdrücke duldet der sprachgeist auf die dauer nicht, er beseitigt das überschüssige und müssige oder er sucht es besonders zu verwerthen; parallele formen können daher differenziert werden und eine jede ihre rolle für sich erhalten: *Ioris Ianus*, Πλοῦτος Πλούτων. Die wechselnde geltung der suffixe veranlasste falsche schlüsse auf genealogische verhältnisse: Hyperion zerlegte sich durch Ὑπεριονίδης in vater und sohn, aus dem nebeneinander von Κρόνος und Κρονίων erzeugte sich ein ganzes gewebe der mythenbildung. Aber dergleichen betrachte ich doch nur als beiläufiges ergebniss. Das wesentliche ist, dass diese fähigkeit der sprache, feststehende mythologische namen ohne modification des persönlichen begriffs weiterzubilden und umzugestalten, uns die natur dieser worte selbst klar macht. Ihre bildsamkeit und ihre geltung als eigennamen sind zwei eigenschaften, die einander ausschliessen und nur in dem falle vereinigt gedacht werden können (abgesehen natürlich von reflectierter nachahmung bei dichtern), dass die etymologische bedeutung der namen noch lebendig war: sie galten zwar nur je einem wesen, aber bezeichneten dies durch ein wort adjectivischer kraft. Diese erkenntniss ist von weittragenden folgen. Sie hebt uns hinaus über den engen bereich der fälle, auf die wir uns zu-

nächst zu beschränken suchten, wo nachweisbar oder vermuthungsweise durch den wechsel der form die persönlichkeit nicht berührt wurde. Denn wenn in diesen mythologischen namen die ursprüngliche adjectivische bedeutung noch mehr oder weniger lang lebendig blieb, so können sie in allen den echten mythen, worin sie vorkommen, immer nur einen und denselben begriff bezeichnet haben, und die gleichheit des namens muss dann die gleichheit der vorstellung erweisen, wie sehr auch ort und zeit, namen der eltern und kinder verschieden sein mögen; ebenso wenig darf der formale unterschied der suffixe bei gleichem wortstamm uns hindern den gleichen begriff anzuerkennen. Wie mit einem schlage lichtet sich so das gewirre von homonymen in der griechischen mythologie: sie sind jetzt nicht mehr verschiedene, nur zufällig wie unsere Karl Heinrich Lina Marie usw. gleichbenannte wesen, sondern identische begriffe, aus einer und derselben conception entsprossen, geschieden nur durch ort und zeit der mythenbildung. Begriffliche scheidung kann erst dann hinzutreten, wenn verschiedene suffixbildungen nebeneinander festgehalten werden und zu besonderer verwerthung auffordern; so folgenreich sie auch sein kann, bleibt sie doch das ergebniss eines weiteren geschichtlichen processes. Diese lehrsätze auch empirisch zu erweisen ist nicht möglich ohne in das feinste detail der an die namen geknüpften begriffe und mythen einzugehn, was nicht dieses orts ist. Jeder mythenforschung wird aber durch sie die pflicht auferlegt, die ganze reihe homonymer gestalten durchzuprüfen: da wird sich herausstellen, was weizen was spreu ist, wo der begriff in originaler gestaltung lebendig ist und wo er nur als fertiger name entlehnt wurde zur dichterischen ausgestaltung einer sage.

Bildung weiblicher götternamen

3 Eine wichtige äusserung jenes sprachlichen bildungstriebs ist gesondert zu erörtern, die schöpfung *weiblicher gottheiten*.

Es ist längst bemerkt worden, dass in der ältesten urkunde unserer völkerfamilie, in den hymnen des Rigveda die weib-

lichen gottheiten auffallend zurücktreten[1]. Nur zwei begriffe sind schon in frühester zeit und gewiss von anfang her weiblich gewesen, die mutter erde *Pṛthivī* (= πλατεῖα), wie Γαῖα und *Tellus*, und die morgenröthe *Ushas* (auch appellativ 'morgen'), wie Ἠώς (aeol. αὔως) und *Aurora*, ursprünglich 'die leuchtende'. Speciell indisch ist *Aditi*[2] die 'unsterbliche'; sie wird oft im Rik genannt, allgemein als 'mutter' oder 'mutter der könige', 'der machtvollen söhne', 'heldenmutter', im Nirukta 'mächtige mutter der götter'. Auch ein Nichtsanskritist vermag hier wohl das richtige zu treffen. Der ursprüngliche begriff liegt in den *âdityas* 'den unsterblichen', einer gesammtbezeichnung der höheren götter, deren Rigv. II 27 sechs nennt (aber nicht zählt), deren zahl aber schwankt und sich in jüngerer überlieferung zu 12 erhebt[3]. Dies wort zeigt in der vereinigung des suffixes *ya* mit vocalsteigerung der ersten silbe allerdings patronymischen typus, aber diese bedeutung ist hier so wenig ursprünglich als in den *Āptyas* (wassergöttern) und beim *Trita Āptya*[4]. Die 'unsterbliche' als göttermutter verdankt ihre existenz also erst der unwillkürlichen deutung des scheinbar patronymischen attributs *âdityas*. Dazu kommen *Araṇyānī* die göttin der waldeinsamkeit, einmal im Rik besungen; personificierte phasen des mondlichts wie *Râkâ* vollmond, *Sinîvâlî* ἔνη καὶ νέα, *Kuhû* oder *Gungû* neumond[5]; *Çraddhâ* der glaube an die götter; *Lakshmî* göttin des guten glücks, mit *Çrî* später weib des *Āditya* genannt, und wenige andere, wesenlose schattenhafte gestalten.

Zu einer genealogie der götter finden sich nur dürftige ansätze: *Pṛçni* die mutter der Marut und *Nishṭigrî* die mutter des Indra[6] treten gänzlich zurück und werden kaum mehr als

1 eine übersicht über die vedischen göttinnen gibt J. Muir, Original sanskrit texts vol. V (Lond. 1870) p. 337 ff., auf dessen material ich mich stütze.

2 Muir 35 ff., die erklärungsversuche der Sanskritisten 37 f.

3 s. RRoth, ztschr. der d. morgenl. ges. 6, 68 f. und Muir 54 ff.

4 s. AKuhn in Höfers ztschr. f. d. wissenschaft der Sprache 1, 276 ff.

5 vgl. Weber, ind. studien 5, 228 ff., über *Çrî* Muir 349.

6 Muir 147. 79.

einmal genannt. So darf man sagen, dass die vedischen götter auf sich selbst stehen und ohne anfang, 'ungeboren' sind[7]. Die analogie der menschlichen verhältnisse, welche auch den göttern eltern, frauen und kinder beizulegen bestimmte, ist noch nicht durchgedrungen und regt sich eben in erstlingsversuchen.

Um so wichtiger wird die thatsache, dass wir im Rik eine ganze anzahl von göttinnen finden, die zum theil religiös und mythologisch ohne jede bedeutung und selbständigkeit, lediglich feminine fortbildungen feststehender männlicher götternamen sind. Von einiger religiöser bedeutung ist noch *Sarasvatī*, die göttin der fliessenden gewässer: aber neben ihr steht der flussgott *Sarasvat*[8]. Alt und comparativ von grosser wichtigkeit ist *Sūryā*, des sonnengottes *Savitar* tochter und braut des *Soma*[9] von wz. *svar* 'die leuchtende', gr. Ἕλλη[10] und Ἥρα, aber weit hervorragendere bedeutung hat im Rik der männliche *Sūrya*[11]. In diesen beiden fällen hat sich also die weibliche gestalt zeitig entwickelt und zu einer selbständigen geltung erhoben, ohne dass darum die secundäre hervorbildung aus dem masculinum weniger deutlich wäre. In den anderen fällen aber ist das femininum einfach das geblieben was es war, ein spiel mehr der sprache als der religiösen vorstellung: *Indra Indrāṇī* (Muir 82), *Agni Agnayī*, *Varuṇa Varuṇānī*, *Yama Yamī*[12], *Açvin Açvinī*, *Rudra Rodasī*. In gleicher weise darf man aus den mit *Sarasvatī* zusammen angerufenen *Bhāratī* und *Mahī* (Muir 339) auf frühere masculina *Bhārata* und *Mahā* zurückschliessen, vgl. *Mahābhārata Mahādeva* im epos. Der selbe stempel ist paaren wie *Mugdala Mugdalānī* (Rigv. x 102) *Vṛshākapi Vṛshākapājī* (Rigv. x 86) aufgedrückt. Der thatbestand des Rigveda lässt uns also den schluss ziehen, dass in dem religiösen bewusstsein der Inder mit ausnahme der stets und überall mütterlich gedachten erde und der

7 vgl. Muir 12 f.
8 Muir 337 f. 340.
9 Muir 235 ff. EHaas in Webers ind. stud. 5, 270 ff.
10 AKuhn, abh. d. Berl. akad. 1874 p. 138.
11 Muir 155 ff.
12 ders. 287 ff., über die beiden nächsten paare 345.

morgenröthe ursprünglich nur männliche götter concipiert waren. Die kräfte des kosmischen und menschlichen lebens wurden als äusserungen jedesmal einer handelnden, thätigen gottheit gefasst, und der sprachliche ausdruck fiel naturgemäss männlich aus. Die gottheit zb. des feuers ist allgemein männlich gedacht worden, ind. *Agni* gr. Ἥφαιστος lat. *Volcanus*. Der Agni der Inder ist aber zugleich speciell der gott des herd- und altarfeuers, ja er ist das in erster linie. In dieser hinsicht ersetzt ihn bei Griechen und Lateinern eine weibliche gottheit, Ἑστία und *Vesta*, die herdgöttin des hauses und der gemeinde, wahrscheinlich nicht zu wurzel *ush* brennen, sondern zu sskr. *vâstu* haus gr. Ϝάστυ ἄστυ gehörig: das ist ein erheblich jüngerer, erst griechisch-italischer begriff, dessen abweichendes geschlecht jeder selbstverständlich finden wird, der sich erinnert, dass in älteren einfacheren verhältnissen die sorge für das tags und nachts zu pflegende herdfeuer der frau des hauses oblag.

Von der ältesten, uns durch unmittelbare überlieferung bezeugten religionsstufe eines indogermanischen volks ist der rückschluss auf die ursprüngliche religiöse vorstellungswelt der gesammten völkerfamilie unvermeidlich [13]. Wir stellen den satz auf: mit ausnahme von zwei, meinetwegen drei alten göttinnen, deren begriff unwillkürlich die wahl des geschlechts bedingte, haben die Indogermanen ursprünglich nur männliche götter geschaffen; der schöpferische trieb der sprache bildet aus diesen adjectivisch beweglichen worten feminina heraus, die dann selbständiges leben gewinnen und die masculina zurückdrängen können. Die weibliche gottheit wird thatsächlich, wie in der Genesis Eva aus der rippe des Adam, aus der männlichen heraus geschaffen. Erst auf einer stufe, die nach der abzweigung der europäischen gruppe erreicht wurde, erlangte die vorher durch den mythos von der himmlischen hochzeit nur vorgebildete anschauung von der himmelskönigin grössere bedeutung und veranlasste zahlreiche mythologisch wichtige gestaltungen bei den europäischen völkern. Um die richtigkeit unseres schlusses von einem volk auf die ganze

13 s. Th. Benfey, nachr. der Goett. gesellsch. 1868 p. 58.

völkergruppe zu bewähren, werden wir uns des nachweises nicht überheben dürfen, dass bei Lateinern und Griechen diese ableitung weiblicher gottheiten aus männlichen lange fortgedauert hat.

Am wenigsten anstoss haben die Lateiner daran genommen, selbst im bereich der höheren götter, männliche und weibliche namensformen nebeneinander gelten zu lassen[14]. Die adjectivische natur und der begriffliche gehalt ihrer götternamen muss ihnen länger bewusst geblieben sein: wären sie von ihnen als reine eigennamen empfunden worden, so hätte es das sprachgefühl nicht dulden können, dieselben wie adjectiva geschlechtlich abgewandelt zu sehen, und man würde entweder durch sprachliche fortbildung des einen das paar differenziert oder einen namen fallen gelassen haben. Bei so wenig hervortretenden gottheiten, wie sie in den *indigitamenta* namhaft gemacht wurden, kann ein *Limentinus Limentina*, *Volumnus Volumna* neben einander nicht befremden. Aber äusserst wichtig ist für unsere allgemeine frage die reihe sprachlicher paare, die sich aus den höheren göttern der Lateiner zusammenstellen lässt. *Cacus* der räuber der himmlischen rinder ist aus der Herculessage bekannt, aber '*colitur et Caca, quae Herculi fecit indicium de furto boum*' (Lactant. I 20, 36); in griechischen sagen ist es gewöhnlich die tochter, hier die schwester, welche den schatz verräth; dieser *Caca* opferten sogar die Vestalinnen nach Servius zur Aen. VIII 190. *Dius fidius* und die *dea Dia* der Arvalen, *Iouis* und die *Iouia regena* der Marruciner[15], *Ianus* und *Iana* bei Varro *r. r.* I 37, 3; *Faunus* und *Fauna* (Macr. *S.* I 12, 21 f.), *Fatuus Fatua*, *Lupercus Luperca*, *Februus* der lustrationsgott und bei Martianus Cap. II p. 37 Gr. Ioannes Lydus mens. IV 20 *Februa*, *Liber* und *Libera*; *Loucetius Lucetius Leucetius Leucesius Lucerius*[16], name des Iuppiter bei Lateinern und Oskern, des Mars auf lateinischen inschriften: daneben *Lucetia* nach Martianus ao. Ein

14 vgl. Varro bei August. c. *dei* III 12 *in omnibusque generibus deorum, sicut in animalibus, mares et feminas.*

15 s. Corssen in Kuhns zeitschr. 9, 150 f. 145.

16 vgl. Mommsen, unterital. dial. p. 274.

deus Maius und *Iuppiter Maius* wurde in Tusculum als frühlingsgott verehrt[17]: bekannter ist die göttin *Maia*.

Die litteratur kennt nur eine *Pomona* als göttin der baumfrüchte (*poma*). Aber dass sie zu Rom einen besonderen *flamen Pomonalis* hatte, wenn er auch unter seinen collegen der letzte war[18], dass sie vor der stadt ein *Pomonal* besass, hebt sie über die sphäre der gottheiten, deren pflege dem privaten cultus angehörte. Mit älterem vocalismus heisst sie auf einer spanischen inschrift[19] *Poemana*. Danach können wir den umbrischen gott *Puemuns*[20] und den marsischen *Poimo* nicht von lat. *Pomona* trennen. In der that hielt der gemeine mann neben *Pomona* an *Pomonus* fest, wie uns eine puristische bemerkung der Placidusglossen[21] lehrt; ebendaraus war durch verwitterung ein gleichfalls männlicher *Pomo* (gen. *-onis*) entstanden, den wir aus einem stein von Salerno und den *Pomones: pomorum custodes* lateinischer glossare kennen[22]. Zu dem alten, wie Osthoff sehr wahrscheinlich gemacht hat, schon voritalischen *Semo* gesellt sich eine *Semonia*, auf deren bedeutung Sinnius' nachricht über den ritus der hinrichtung ein streiflicht wirft[23]. Lehrreicher noch als weitere beispiele gleicher art

17 Macrobius *Sat.* I 12, 17; die bleiplatte von Frascati *Ioui Maio sacrum* (Orelli-Henzen n. 5637) war eine fälschung s. *CIL* XIV n. 216*.

18 Festus p. 154b 29 Müll., Varro *l. l.* VII 45 p. 331 Sp. *Pomonal*: Festus p. 250b 3.

19 *CIL* II n. 2573 *sacrum Poemanae. collegium divi Aug(usti)*.

20 s. Aufrecht-Kirchhoff umbr. sprachdenkm. 2, 364 f., marsisch dat. *Poimoni* Mommsen Unterit. dial. taf. XV. Dass *Puemuns* etwas anderes und mehr als ein blosser *deus pomorum* gewesen sein muss, hat Buecheler Umbrica p. 158 f. gezeigt, vgl. auch Grassmann in Kuhns zeitschr. 16, 183—9.

21 bei A. Mai Class. auct. VI p. 569, jetzt im Corpus gloss. lat. V p. 93, 25.

22 *CIL* X 531 *ad exornandam aedem Pómónis*: der eigenname kann unmöglich, wie Henzen und Mommsen annahmen, dat. plur., sondern muss gen. sein. Die glosse *Pomones* kenne ich aus dem *liber glosarum* cod. Palat. 1773 f. 244r, einer daraus gezogenen Leidener hs. (Krohn. 67, D f. 38r) und Papias f. 102v, sie gehört dem Placidus nach Corp. gloss. lat. V p. 93, 26.

23 HOsthoff quaest. mythol. (Bonn 1869) p. 33 ff. über *Semonia* Festus p. 309b 18 (vgl. ELübbert, commentt. pontif. p. 141) und Macrob. *S.* I 16, 8.

sein würden, ist die thatsache, dass die Lateiner auch in einem sicheren falle aus feststehendem femininum eine männliche gottheit herausgebildet haben, aus *Tellus* den *Tellumo* bei Augustinus c. *d.* VII 23 und *Tellurus* bei Martianus I p. 16. So mächtig war die analogie nebeneinander bestehender männlicher und weiblicher götternamen gleicher bildung.

Bei den Griechen liegt die erscheinung weniger auf flacher hand. Die religionsentwicklung, die hier auf volle persönliche ausgestaltung der götter gerichtet war, musste die geschlechtlichen gegenstücke fallen lassen, welche bei identischer wortbildung und gleichem laut den ursprünglichen begriff in erinnerung hielten oder doch an die appellativische function der eigennamen mahnten. Indess fehlt es auch hier nicht an belegen, und wenn man erst in die analyse der für götterbegriffe besonders wichtigen wurzeln eingeht, begegnet jene erscheinung so oft und deutlich, dass auch für die speciell griechische religionsgeschichte der allgemeine satz genügende bestätigung findet.

Massenhaft fliessen beispiele aus der heroensage zu: Ἄδμητος Ἀδμήτη, mythische priesterin der Hera auf Samos; Ἀλκάθοος Ἀλκαθόη (Heinsius zu Ov. *met.* IV 1), gewöhnlicher Ἀλκιθόη; Ἄλκανδρος Ἀλκάνδρα; Ἀμύκλας und Ἀμυκλεύς, Ἀμύκλα tochter der Niobe; Γλαῦκος Γλαύκη; Εὔρυτος Εὐρύτη und Εὐρυτία, Ἠλεκτρύων Ἠλεκτρυώνη (oben s. 17); Ἱππόλυτος Ἱππολύτη; Κόρωνος Κορώνη und Κορωνίς; Κλύτιος Κλυτίη; Λεύκων Λευκώνη (bei Parthenios 10); Λύκων (Λυκώνη herg bei Paus. II 24, 5) Λυκώ: beide gehören der spartanischen localsage an; Πειρήν Πειρήνη; Πέλοψ Πελοπία; Πύρρος Πύρρα; Ὠγύγης Ὠγυγία usw. Nur selten sind solche paare als mann und weib, vater und tochter, bruder und schwester[24] in beziehung gesetzt: da sie meist durch genealogie getrennt waren und in verschiedenen sagenkreisen auftraten, eben darum konnte man zu keiner zeit anstoss an ihnen nehmen.

Aber fast planmässig wurden bei den götternamen solche parallelbildungen entfernt. Zeus und Hera vereinigten die Griechen: der alte ehebund von Ζεύς und Δία wurde so auf-

24 beispiele gibt Lobeck proll. pathol. 74 f.

gelöst, dass Δία in die heroensage verwiesen ward; aber im localcultus von Phlius und Sekyon[25] blieb Dia göttin, sie galt dort als Hebe, früher als Ganymeda. Δίων hat nur in lakonischer localsage fortgelebt, neben Διώνη steht im cultus von Epiros Ζεὺς Νᾷος. Τρίτων sank zu einem untergeordneten meergott herab, während die weibliche gestalt als Athena Τριτώνη Τριτωνία Τριτωνίς (oben s. 11) in hoher geltung blieb. Eine Πλουτώνη neben Πλούτων kannten wohl nur Orphiker[26]. Ein fall wie der von Apollodoros im schol. γ 91 bezeugte, dass auf Naxos Amphitrite Ποσειδωνία oder wie Lobeck[27] meint, Ποσειδώνη benannt wurde, ist sehr vereinzelt und in engen örtlichen grenzen geblieben. Selbst Μήν Μήνη darf man nicht ohne weiteres heranziehn: gemeingriechisch ist nur die göttin, als gott ist Μήν von Kleinasien aus erst in späterer zeit verbreitet worden; doch war die männliche vorstellung die ursprüngliche und einstmals Griechen wie Italikern eigen, wie μήν *mensis* auch für die gottheit beweisen: der göttliche Μήν wurde somit von den stammverwandten Phrygern festgehalten, während bei den Griechen die weibliche auffassung durchdrang und μήνη Μήνη sich erzeugte. Nur zufällig also und auf abgelegenen gebieten griechischer zunge können wir männliche und weibliche götternamen nebeneinander erwarten. Weit verbreitet war die verehrung des Zeus Κεραύνιος, aber meines wissens nur in dem kyprischen Kition finden wir den 'blitzer' und die 'blitzerin', Κεραύνιος und Κεραυνία zusammen[28]. Ein paar einfacher 'gnadengötter', Μείλιχος und Μειλίχη vermag ich nicht nachzuweisen, aber in Thespiai sehen wir Μειλίχη

25 Strabon VIII p. 382 τιμᾶται δ' ἐν Φλιοῦντι καὶ Σεκυῶνι τὸ τῆς Δίας ἱερόν, καλοῦσι δ' οὕτω τὴν Ἥβην Pausan. II 13, 3 ἔστι γὰρ ἐν τῇ Φλιασίων ἀκροπόλει κυπαρίσσων ἄλσος καὶ ἱερὸν ἁγιώτατον ἐκ παλαιοῦ· τὴν δὲ θεὸν ἧς ἔστι τὸ ἱερὸν οἱ μὲν ἀρχαιότατοι Φλιασίων Γανυμήδαν, οἱ δ' ὕστερον Ἥβην ὀνομάζουσιν.

26 Proklos zu Platons Republ. p. 353, 7 Bas. vgl. Lobeck Aglaoph. p. 545.

27 Lobeck proll. path. 32.

28 Le Bas-Waddington VI n. 2739 (explic. p. 635) κ]εχολωμένου τύχοι τοῦ Κεραυνίου .... ἄν τι[ς] βάλῃ κόπρια, κεχολωμένης τύχοι τῆς Κεραυνίας.

neben Ζεὺς Μείλιχος verehrt[29], und der Zeus Μειλίχιος ist bekannt.

Um die betreffenden belege auch aus diesem gebiet beizubringen, wollen wir uns auch nicht an die epitheta wenden, obwohl diese vielfach im örtlichen cultus als eigennamen in einer weise auftreten, dass diese geltung älter erscheint als die verknüpfung des namens mit einer allgemeineren gottheit: so Σωτήρ, Σώτειρα oft ohne zusatz für Artemis oder Kore; Ἀθηνᾶ Παιωνία zu Athen und Oropos neben Παιήων Παιών; Φοῖβος Φοίβη, aber letztere ist auch selbständige figur nicht bloss der heldensage, wie die delphische überlieferung zeigt[30]. Man könnte immerhin derartige fälle unter einen andern geläufigeren gesichtspunkt bringen, dem in dem gegenwärtigen zusammenhang noch nicht seine grenzen gesetzt werden können. Wohl aber dürfen wir alle die parallelbildungen für unseren nachweis in anspruch nehmen, bei denen in heroengestalt eine frühere gottheit sich birgt, während das entsprechende wort des anderen geschlechts als göttliches epitheton oder geradezu als gottesname in gebrauch ist, oder die geschlechter sich auf epitheton und eigenname vertheilen u. ähnl.

Wir haben solche paare schon beiläufig kennen gelernt: Ἠλέκτωρ Ἠλέκτρα, Ἠλεκτρύων Ἠλεκτρυώνη Ἀλεκτρώνα, Πέρσης Πέρση, Περσεύς Περσηίς oder Περσεία. Demselben vorstellungskreis gehört Ἑκάτη an: älter nach unserer auffassung muss Ἕκατος sein, ein beiwort des Apollon: Ἀπόλλωνος Ἑκάτοιο Υ 295 Η 83, aber auch selbständige bezeichnung desselben θεοπροπίας Ἑκάτοιο Α 385, κασιγνήτη Ἑκάτοιο Υ 71, Ἕκατον μὲν Διὸς υἱόν bei Alkman fr. 85, χρυσεοκόμας Ἕκατε παῖ Διός bei Simonides fr. 26. Hier haben wir factisch zwei götternamen nebeneinander, aber das epos das uns den Ἕκατος

29 Bull. de corr. hellén. 1885 b. 9, 404 (*IGS* I n. 1814) Θυνοκλίδας Διονουσίω Διὶ Μιλίχυ κὴ Μιλίχη; vgl. Aristeides r. I p. 4, 3 Dind. εἰ δέ πῃ σφαλλόμεθα, ὁ Μείλιχος ἡμῖν κεκλήσθω, in derselben rede wird p. 11, 7 unter den epitheta des Zeus μειλίχιος genannt.

30 Aesch. Eum. 7: nachdem Gaia und dann Themis besitzerinnen des delphischen orakels gewesen, Τιτανὶς ἄλλη παῖς Χθονὸς καθέζετο Φοίβη· δίδωσι δ' ἣ γενέθλιον δόσιν Φοίβῳ· τὸ Φοίβης δ' ὄνομ' ἔχει παρώνυμον.

liefert, schweigt von Ἑκάτη, und als die letztere vielgenannt war, kannte man den ersteren nur aus der lectüre. Φύλακος ist mehrfach vorkommender heroenname, aber zu Delphi tritt noch eine spur der früheren göttlichen verehrung hervor: beim tempel der Athena Pronaia hatte er ein temenos[31]; Φυλάκη wird uns als name der Hekate bezeugt.

Aleos, der mythische könig Arkadiens, der vater der Auge und grossvater des Telephos, galt als gründer der stadt Tegea, deren hervorragendste gottheit Ἀθηνᾶ Ἀλέα war: den offenbaren zusammenhang von Ἄλεος Ἀλέα verwischte man durch die fabulistik, dass Aleos den alten tempel der Athena Alea aufgerichtet habe[32]; aber seine ehemalige göttlichkeit erweist Aleos durch die thatsache, dass die Tegeaten seine tochter als Eileithyia verehrten, sie nannten diese Αὔγη ἐν γόνασιν.

Ἀμφίων ist allbekannt aus der thebanischen sage, der sohn des Zeus und der Antiope; aber auch ein Minyer heisst so, sohn des Iasos nach der Nekyia λ 283, als vater der Chloris schwiegervater des Neleus; als sohn des Ὑπερήσιος ist er uns schon früher (s. 20) begegnet: eine göttin Ἀμφιώνα kannte man wenigstens auf Kreta, in der urkunde von Dreros wird sie unter den gottheiten genannt, bei denen der bundesschwur abgelegt werden soll. Zu αἰθήρ Αἰθήρ[33] stelle ich ohne bedenken als femininum Αἴθρα: in der athenischen sage weib des Aigeus gilt sie den Trozeniern als geliebte des Poseidon, gleichbedeutende varianten, die man nach analogie der Alkmenesage ausglich (Hygin *f.* 37); sie ist aber auch Okeanostochter und

31 Pausan. x 8, 7 vgl. 23, 2. Φυλάκη (-ακή ed.) nach schol. Theokr. 2, 12: die vulg. und Zieglers Ambrosianus Φύλαξ; dor. Φυλάκα weist Lobeck Agl. 545 nach.

32 Pausan. VIII 45, 4 Τεγεάταις δὲ Ἀθηνᾶς τῆς Ἀλέας τὸ ἱερὸν τὸ ἀρχαῖον ἐποίησεν Ἄλεος vgl. Imhoof-Blumer und P. Gardner, Numism. commentary on Pausanias p. 108. Über Aleos s. Paus. VIII 4, 8 f. usw.; Αὔγη ἐν γόνασιν ebd. 48, 7 vgl. Welcker Kl. schr. 3, 186 ff. Beachtenswerth ist dass Aleos auch bei Haliartos in Boiotien ein grab hatte, Plut. v. Lys. 28 de genio Socr. 5 p. 578.

33 bemerkenswerth das schwanken des geschlechts: im Homerischen epos nur weiblich, bei Aesch. Soph. und in der prosa nur männlich, und das war es seiner bildung nach ursprünglich.

weib des Atlas[34]. Κλύμενος heisst ein alter Minyerkönig, auch ein sohn des Oineus und andere heroen, aber es ist auch ein bekanntes epitheton des Hades, ja zu Hermione dessen eigentlicher cultusname[35]: Κλυμένη ist nicht minder deutlich zur heroine erst herabgesunken; sie wird bald mutter bald weib[36] des Prometheus genannt; oder sie gebiert dem Helios den Phaethon und andre kinder[37]; zu Athen hatte Klymene mit Diktys einen gemeinsamen altar im heiligthum des Perseus als dessen retterin. Λάμος ist der Laistrygonenkönig der Odyssee κ 81: ganz derselben begriffssphäre gehört das fem. Λάμια an, das menschenfressende ungethüm, das noch heute bei den Neugriechen gefürchtet und in bulgarischen liedern genannt wird.

Früh hat man gefragt, wodurch das himmelsgewölbe getragen werde, und hat dann die weitere frage angeschlossen, wodurch erde und himmel im weltenraum befestigt und gestützt seien. Schon der Rigveda erwähnt es unter den thaten des Indra öfter, dass er 'den grossen himmel stützte ohne balken' oder dass er 'stützte sondernd erd und himmel', aber auch einmal dass er 'mit der grossen stütze den himmel hoch' stützte; auch dem Varuna sowie dem götterpaare Mitrā-Varunā wird ähnliches zugeschrieben[38]. Die Griechen haben dafür einen besonderen gottesbegriff ausgeprägt, den Ἄτλας, der 'die hohen säulen selbst hält, welche erde und himmel auf beiden seiten halten' (ἀμφὶς ἔχουσιν) nach Od. α 53 f.; als längst in folge der vermengung des ursprünglichen bildes und des abgeleiteten

34 Timaios im schol. *AD* zu Σ 486 p. 169, 23 Dind., Ovidius *fast.* v 171.

35 vgl. Heinsius zu Ovids *fast.* vi 757, Welcker alte denkm. 5, 406.

36 das letztere schol. Pind. Ol. 9, 68. 72.

37 s. Muncker z. Hygin. *f.* 156 p. 227, Welcker kl. schr. 2, 137 anm. Zum folgenden Pausan. ii 18, 1 καὶ παρ' Ἀθηναίοις Περσέως τε τέμενος καὶ Δίκτυος καὶ Κλυμένης βωμὸς σωτήρων καλουμένων τοῦ Περσέως.

38 die angeführten äusserungen über Indra stehn ii 15, 2. v 29, 4 und vi 47, 5: vgl. vi 17, 7. 30, 3. viii 14, 9. 78, 5. Varuna: iv 42, 3 f. vii 86, 1. viii 41, 10 vgl. 5. 42, 1. Mitrā-Varunā: v 62, 3. 69, 1. vi 17, 6 'denn ihr behauptet fort und fort die herrschaft, des himmels kuppe stützt ihr wie zwei pfeiler', vgl. ii 27, 9.

geographischen begriffs des Atlasgebirgs poesie und kunst dem Titanen selbst das himmelsgewölbe auf die schulter gelegt hatten, blieb es doch üblicher ausdruck, dass Atlas οὐρανόν τε ἀνέχει καὶ γῆν[39]). Schon diese posteriorität der uns geläufigen vorstellung verbietet es Ἄτλας kurzweg als den 'träger' τλάς und das ἀ als einen durch die doppelconsonanz veranlassten vorlaut zu erklären. Eines besseren belehrt uns das femininum, das in der heldensage eine abgesonderte rolle spielt, Ἀταλάντη. Dass Atlas selbst erst durch synkope aus ἀ-ταλαντ-ς hervorgegangen wie τλάς selbst und τλάμων τλήμων neben Τελαμών, bedarf keines wortes. Das nächstverwandte adjectivum ἀτάλαντος bedeutet ursprünglich 'gleich schwer tragend' von den beiden armen des wagbalkens, und ist so zu einem allgemeineren ausdruck der gleichheit geworden wie die verba ἰσοφαρίζειν ἀντιφερίζειν ἀντιφέρεσθαι; wenn der balken der wage auf beiden seiten gleich belastet ist, schwebt er im gleichgewicht, und so konnte Aratos mit treffendstem ausdruck sagen v. 22, dass die weltachse ἔχει ἀτάλαντον ἁπάντῃ μεσσηγὺς γαῖαν, *aequo libratam pondere*. Auch Atlas kann füglich nicht der gleich tragende, sondern nur der gleichgewicht herstellende sein, der himmel und erde durch stützen in gleicher lage hält. Die älteste schilderung des Atlas stimmt genau zu der sprachlichen conception des begriffs, und von dieser bleibt auch die spätere umgestaltung des mythischen bilds abhängig. Umgekehrt hat sich das weibliche gegenstück, Atalante gänzlich von diesem zusammenhang losgelöst: die wortbildung ist bedeutungslos und zu blossem eigennamen geworden, nachdem vorstellungen von der Artemis auf sie übertragen waren.

Δίκτυννα, eine dorische[40] form der Artemis, brachte die

39 Paus. v 18, 1 κατὰ τὰ λεγόμενα, vgl. 11, 5 (wozu die Olympische metope verglichen werden mag).

40 Diktynna auf Kreta verehrt zu Kydonia (Strabo x p. 479 Paus. II 30, 3 ua.), von den Πολυρρήνιοι (Strabon ao.), zu Aptera (μηνὸς Δυκτινναί[ω] inschr. b. Naber Mnemos 1, 121); zu Sparta (Paus. III 12, 8); in Phokis als Δικτυνναία (oben s. 10); vgl. Plut. soll. anim. 36 p. 984ᵃ καὶ μὴν Ἀρτέμιδος γε Δικτύννης .... ἱερὰ καὶ βωμοὶ παρὰ πολλοῖς Ἑλλήνων εἰσίν.

volksetymologie in zusammenhang mit δίκτυον netz[41], und bildete nun die sage, die göttin habe, von der liebe des Minos verfolgt, im meere rettung gesucht, sei aber in fischernetze gerathen und so noch lebend herausgezogen worden: oder sie flüchtet sich zu fischern, die sie vor Minos unter ihren netzen bergen[42]; nach Diodoros' v 76 euhemeristischer auffassung nannte man sie so, weil sie die netze erfunden. Aber man liess sie auch von dem berge Δίκτη herabspringen[43], dem Δίκτος des Aratos oder Δικταῖον ὄρος: das gebirg war geheiligt durch die sage, dass dort das Zeusknäblein aufgewachsen sei[44], und durch den cultus des Zeus Δικταῖος, der nicht bloss zu Präisos sondern in der ganzen umgebung des gebirgs, dem östlichen theil der insel verehrt worden zu sein scheint. Unerwartet ergibt sich hier eine variante der namensform: *Dictaeus mons Cretae est, dictus a D i c t e nympha quae illic colitur*, und von ihr gieng dieselbe sage, wie sie Kallimachos von Diktynna erzählt[45]. Mit dem netze kann dieser name nimmermehr, ebenso wenig aber auch die anderen namen in etymologischem zusammenhang stehen. Jene Δίκτη ist femininum zu Δίκτος, das nur einmal als bezeichnung des heiligen bergs vorkommt, und Δίκτυννα ist nicht abgeleitet von δίκτυον sondern femininum zu Δίκτυς, für dessen flexive behandlung die nebeneinander üblichen formen Φόρκος Φόρκυς gen. υος Φόρκῦς gen. ῦνος und Φόρκῦν ein analogon bieten. Dieser männliche begriff hat sich in mehrfacher mythischer anwendung erhalten, bedeutsam in der Perseussage, auch hier unter den einfluss der gleichen volksetymologie gesetzt: er hat bei der insel Seriphos mit seinen netzen die truhe ans land gezogen, welche Danae und

41 schon Aristoph. Wespen 367 f. διατραγεῖν τοίνυν κράτιστόν ἐστί μοι τὸ δίκτυον. ἡ δέ μοι Δίκτυννα συγγνώμην ἔχοι τοῦ δικτύου.

42 die erste variante bei Kallim. an Artemis 189 ff. mythogr. II Vatic. 26 in Mais *Cl. auct.* III p. 93 f., die zweite b. Antonin. Lib. 40.

43 Kallim. ao. 198 f. Strabo x p. 478 f. Verg. ge. IV 152 us.

44 Aratos phaen. 33 vgl. schol., Kallim. an Zeus 4 f. Zeus Δικταῖος hat tempel zu Präisos (Strabo p. 478), auch die Hierapytnier schwören bei [Ζᾶ]να Δικταῖον *CIG* n. 2555, 12: der speciellere name war Z. Ἀλύσιος nach schol. Ar. 33. *Dictaee* ruft Amphiaraos den Zeus an bei Statius Theb. 3, 481.

45 Servius zur Aen. III 171.

den knaben Perseus barg; zu Athen sahen wir ihn (s. 39, 37) im heiligthum des Perseus als 'retter' verehrt. Beachtungswerth ist auch, dass ein auguralvogel, die weihe bei Doriern δίκτυς hiess[46]. Eine frühere betrachtung (s. 11. 37) hat den begriff Perseus bereits so weit erhellt, dass wir in dem mythos von seiner landung an Seriphos die erscheinung des neugeborenen lichtgotts zu erkennen vermögen. Dadurch lichtet sich denn das dunkel, das über unseren paaren (Δίκτος) Δίκτη, Δίκτυς Δίκτυννα lag. Sie sind gebildet von wurzel δικ- (δεικνύναι) zeigen, wie Εὐρυδίκη neben Εὐρυφάεσσα, Τηλοδίκη neben Τήλεφος Τηλεφάεσσα, Λαοδίκη ua. Wie φαίνειν erleuchten, hell machen (scheinen von der sonne) in die bedentung des zeigens, sogar anzeigens, übergeht, dient die wurzel δικ zur namengebung von lichtgöttern, die alles (im lichte) zeigen. In derselben weise wurde Δίκτος Δίκτη[47] name des gebirgs, das den osten Kretas beherrscht: der berg über dem für Kreta die sonne aufgeht, wurde selbst als 'erheller', als lichtbringer betrachtet.

Und noch einen versuch wollen wir machen, aus den verwaschenen spuren geschichtlicher zeit ein altes götterpaar herzustellen. Er liesse sich mit wenig worten abthun, wenn er nicht in ein gebiet einschlüge, das zu oft behandelt ist um nicht gründlich verwirrt zu sein. Es verlohnt sich desshalb etwas weiter auszuholen. Die vorstellung eines himmlischen heeres, das am nächtlichen himmel einherstürmt, ist wohl keinem unserer europäischen völker fremd[48]; sie kennen männliche wie weibliche schaaren. Der weibliche schwarm der Artemis, den CDilthey[49] bei den Griechen nachgewiesen, wiederholt sich in dem Amazonenheer. Die gefürchtetste zeit der nächtlichen unholde ist wintersanfang, da regt sich der Ζεὺς Μαιμάκτης der Attiker. Einen anderen charakter trägt das toben des Dionysischen schwarms, der sowohl männlich wie weiblich ist: er feiert um frühlingsanfang, auch um wintersonnenwende froh-

46 Hesych. δίκτυς: ὁ ἰκτῖνος, ὑπὸ Λακώνων.

47 dass Δίκτη die gebräuchliche, Δίκτος dichterische namensform des gebirgs war, bezeugt der scholiast zu Aratos 33 p. 55, 27 B.

48 über die italischen spuren s. HOsthoff, quaest. mythol. 27 ff.

49 Rhein. mus. 25, 321 ff.

lockend die erscheinung des gottes, den neuen sonnenlauf und die wiederkehr der treibenden naturkraft. Diese anschauungen sind unter anderem durch die wurzel θυ ausgeprägt. Schon im epos ist es ausser der wasserfluth besonders der wind, der θύει, daher θύελλα, und die nacht selbst wegen ihrer schrecken ist im epos eine 'stürmende' θοή[50]; Agamemnon ὀλοιῇσι φρεσὶ θύει, wie Achilleus A 342 sagt. Auch Artemis ist eine Θυιάς[51], und Pindar nennt sie mit unverkennbarer anspielung auf die stürme der novembernacht μένει θύοισαν ἀμαιμακέτῳ Pyth. 3, 33. Dionysos erscheint den Eleern βοέῳ ποδὶ θύων, und ist vermuthlich dort selbst als Θυῖος oder Θύος verehrt worden, wie man dem feste der Θυῖα und dem monatsnamen Θύιος oder Θυῖος[52] entnehmen darf. Sein weiblicher schwarm besteht daher aus Θυῖαι (Strabon x p. 468) oder Θυιάδες; naturgemäss wurde diesem einmal eine göttin als chorführerin vorgesetzt: Θυία galt den Delphiern als erste priesterin des gottes, bekannter wurde Θυώνη, bei Panyasis noch eine amme des Dionysos, bei Pindar und späteren geradezu name der Semele[53]. Wohin der thessalische monatsname Θύος gehört, lasse ich unentschieden: dass auch Zeus als Θύος verehrt wurde, ergibt sich aus dem dorischen monatsnamen Διόσθυος, in welchem Δίος alter nominativ sein muss: 'Zeus stürmer'. Älter und weiter verzweigt sind die sprossen einer anderen wurzel. Der orgiastische dienst der thrakisch-phrygischen stämme galt einem gotte, der später unter dem namen Σαβάδιος Σαβάζιος Σεβάζιος auch weiterhin verehrung fand. Schon im vierten jahrh. war dieser gott den Athenern durch wandernde winkelpriester zugetragen worden; in Pergamon wurde er durch Stratonike, die gemahlin Eumenes des II, eine geborene Kappadokierin, eingebürgert: ihr sohn Attalos III bezeichnet den cultus als

50 θοός wie verbum θέω (fut. θεύσομαι) durch guna aus wurzel θυ gebildet, θoϝ und θεϝ. Auch der vielfach in mythen verwendete Θόας gehört hierher.

51 Dilthey ao. 327 f.

52 s. Kirchhoff, archaeol. zeit. 1876 bd. 33, 183 vgl. 185.

53 Θυία Pausan. x 6, 4 vgl. 29, 5. Θυώνη Panyasis fr. 18 Funcke, Pindar Pyth. 3, 99 und die schol. p. 339, vgl. sch. Apollon. 1, 636 und unten s. 46, 69.

'väterliche überlieferung' seiner mutter[54], und unter königlicher protection ist der cultus dort rasch emporgekommen. Ueber die wortbildung richtig zu urtheilen gestattete längst die offenbar nach ihm benannte thrakische stadt Σαυαδία[55]; jetzt ist auch für den gottesnamen das lautgeschichtliche material erweitert durch Δία Σαουάζιον einer lydischen[56] und Διὶ Σααζίωι (auf dem steine selbst Σααξίωι) einer mysischen inschrift[57]. Es stimmt dazu die makedonische benennung der Silene Σαυάδαι (Hes.). Die media ist also nicht ursprünglich, sondern erst aus ϝ verhärtet[58], das in demselben wort anderwärts auch als vocal gehört wurde oder ganz schwand. Dadurch ergibt sich aber dass der wortstamm σαϝ[59] aus der kürzeren wurzelform *su* hergeleitet ist, die intr. stürmen, trans. heftig bewegen bedeutet haben muss. Der ursprüngliche name jenes gottes war nicht Σαϝάδιος, das erst durch das secundäre Σαϝάδης (vgl. Σαυάδαι) hindurchgegangen ist, sondern Σάϝος : Σάβος wird uns als name des gottes ausdrücklich genannt[60], Σάβοι und Σάβαι nannten sich seine schwärmenden verehrer beider geschlechter[61],

54 Inschr. v. Pergamon n. 167 (z. 49 πατροπαράδοτον αὐτόγ κομίσασα εἰς τὴμ πατρίδα ἡμῶν) s. Fränkel s. 170b. Den attischen cultus bezeugt Demosthenes in der kranzrede 259 f. Der in Eupolis' Bapten angewandte ausruf εὐαὶ σαβαῖ (Herodianos t. ι p. 502, 21 L.) beweist nicht nothwendig Sabaziosςultus: er wendet sich an den weiblichen Dionysosschwarm.

55 vgl. Wesseling zu den itineraria p. 633.

56 votivrelief aus Philadelphia, in den publicationen der evangel. schule zu Smyrna 1, 120 n. κα.

57 bei Conze, reise auf den inseln des Thrak. meeres taf. XVII 7 vgl. s. 98 f.

58 wie im gleichen sprachgebiet zb. in Κάβειροι, vielleicht Ἑκάβη.

59 die gunaform mit *av* ist hier wohl nur durch die nordgriechischen stämme vertreten; in gemeingriechischen ableitungen findet sich das gewöhnliche *ev* und *ov*: σεύω und σείω (aus σέϝ-jω); (σόϝος) σόος σοῦσθαι, aber auch mit verhärtung des *v* σόβος σοβεῖν σοβαρός ua., mit trübung des *o* zu *u* in Σύβας Ὑβάδαι und worten, die im abschnitt über die abstracta zur besprechung kommen werden.

60 Hes. u. Σαβάζιος: καὶ Σάβον ἐνίοτε καλοῦσιν αὐτόν, Phot. lex. 496, 12 ὑπὸ δέ τινων ὁ Διόνυσος Σάβος καλεῖται; vgl. hymn. Orph. 49, 2 μυστιπόλον .... Σάβου ἁγνοῦ.

61 Phot. lex. 495, 10 Σάβους καὶ Σάβας καὶ Σαβαζίους: τοὺς βακ-

und so auch volksstämme jener gruppe, Σάιοι dh. ΣάϜιοι und Σάβοι in Thrakien, Σάβοι in Phrygien[62]. Auch die Italiker verehrten ehemals diesen *Sabus*: Sabiner und Samniten nannten sich nach ihm[63], wie jene glieder der nordgriechischen volksgruppe; möglich dass auch der *Habis* der tartessischen sage[64] in griechischem mund das anlautende *s* mit dem hauchlaut vertauscht hat. Aber auch auf speciell griechischem gebiet sind ähnliche begriffe aus gleicher wurzel erwachsen: die Σευίδαι als benennung des männlichen Dionysosschwarms, und nach Vossius' vermuthung vielleicht Σοΐδες für bakchantinnen, entsprechen den mak. Σαυάδαι unmittelbar[65]; auch wurde σόβος für satyr, σοβάδες für bakchantinnen gebraucht[66], und Σύβας steht auf einer vase einem Satyr beigeschrieben. Eine andere wortreihe war mir wichtiger. Die Griechen haben nämlich den stamm auch in seiner kurzform[67], aber mit abschwächung des anlauts verwendet. Die Ὑάδες, das bekannte sternbild am kopf des stieres, fasste die volksetymologie, die schon Hellanikos fr. 56 gekannt zu haben scheint, als regengestirn, unbekümmert darum dass ὕειν durchaus langen, Ὑάδες kurzen

χεύοντας τῷ Σαβαζίῳ, Harpokr. 164, 28. 165, 4 Steph. Byz. 549, 8 ua. Plut. sympos. IV 6, 2 p. 671 f, schol. Arist. av. 874. Σάβος heisst auch der dem gott geheiligte raum (schol. Ar. ao.) und die orgiastische festfeier (Hes. σάβος: βακχεία).

62 Σάιοι bekannt aus Archilochos fr. 6, Σάϊς πόλις ἐστὶν ἐν Θρᾴκῃ leben Arats p. 52, 17 West., ἔθνος Θρᾳκικὸν Σάβοι Eust. z. Dionys. p. 301, 28 Σάβοι ἔθνος Φρυγίας Steph. Byz. 549, 8. vgl. Lobeck Agl. 296 f.

63 Nissen, Templum p. 130.

64 Iustinus 44, 4.

65 Cornutus 30 p. 59, 9 L. καὶ οἱ Σευίδαι ἀπὸ τοῦ σεύειν ὅ ἐστιν ὁρμᾶν. Hes. Σοιδηύδεις (zw. σόγχος und σοίθης: σοιδίδες Salm. probabler Voss σοΐδες): βάκχαι διὰ τὸ σεσοβῆσθαι ἐν τῷ βακχεύειν· σόος γὰρ ἡ ὁρμὴ καὶ φορά.

66 schol. Dem. Mid. 158 p. 565, 28 καὶ σόβους τοὺς σατύρους παρὰ τὸ σοβεῖν; σοβάδες Lobeck Agl. 1088 f. Σύβας bei OJahn, Vasenbilder (Hamb. 1839) p. 15.

67 doch gestehe ich, dass es mir zweifelhaft bleibt, ob das ύ- in diesen worten nicht vielmehr aus *suv-* erwachsen ist, wofür zb. das attische demotikon Ὑβάδαι spräche.

stammvocal hat[68]. Überdies gab es eine sage, wonach die Hyaden die Dodonischen nymphen waren, welche das Dionysosknäblein als ammen gepflegt haben und von Lykurgos gejagt worden sein sollten[69]. Ja Didymos wusste noch dass Ὑάδες geradezu eine bezeichnung der βάκχαι war[70]; und wenn der tragiker Achaios mit beziehung auf die Hyaden den vergleich gebrauchte 'wie eine gestirnte maenade', so wird dadurch der alte begriff der himmlischen Ὑάδες und ihre beziehung zu Dionysos dem 'chorführer der feuerathmenden sterne' überraschend beleuchtet; man erinnere sich auch der Ὑαργίδες, der 'schönen bakchantinnen' nach Hesychios, und der synonymen Ὑακινθίδες. Genug, Ὑάς ist abgeleitet von Ὕης[71], einem gottesnamen, der in der litterärischen zeit wohl nur noch in liturgischen formeln erhalten war und bald als Dionysos bald als Ζεὺς ὄμβριος, öfter als Sabazios gedeutet wird, alles wohl gleich richtig und gleich schief; auch Ὑεύς verzeichnet Hesychios für Sabazios. Bei dieser uralten wortbildung stellt sich denn auch ein bestens entsprechendes femininum ein, Ὕη[72]: dass das wort durch regen gedeutet wird, befremdet

68 langes ῡ im nomen wohl nur bei Euripides (vgl. Seidler zur El. 466), aber sicher erst unter dem einfluss der combination mit ὕειν.

69 Pherekydes fr. 46, wo Müller die zeugnisse zusammenstellt (*FHG* 1, 84). Vgl. noch Eustath. zu Σ 485 p. 1155, 60 und Ovidius *fast.* VI 711 *Dodoni Thyone* (so hat Riese endlich richtig geschrieben, früher *Thyene*; vgl. oben 43, 53).

70 Hesych. 'ἔναστρος ὥςτε μαινάς': Ἀχαιὸς Ἀλφεσιβοίᾳ (fr. 15) ἀντὶ τοῦ Ὑάς. τὰς γὰρ Βάκχας Ὑάδας ἔλεγον. Nauck fr. tr. p. 750² schreibt mit Valesius θυάς θυάδας ohne grund. vgl. Eudokia p. 407 f. οἳ δέ φασιν ὅτι Ὑάδες βάκχαι τιθῆναι τοῦ Διονύσου, und vor allem Soph. Ant. 1146 ἰὼ πῦρ πνεόντων χοράγ' ἄστρων, νυχίων φεγγάτων ἐπίσκοπε, was wahrlich nicht κατά τινα μυστικὸν λόγον gesagt ist, wie der scholiast und Welcker gl. 2, 548 meinen: der wahrheit näher sind Lobeck Agl. 218 f. und Naeke opusc. 1, 80 f.

71 belege gibt Lobeck Agl. 1045 f.; dazu Eudokia p. 408 καὶ τὸν Διόνυσον Ὕην ἀπὸ τούτων (den Hyaden) ἀποκαλοῦντες. Hierhin gehört auch Ὕας der bruder der Hyaden (als töchter des Atlas) und der volksname der Ὕαντες vgl. schol. Pind. Ol. 6, 148 p. 150, Ὑαία Ὑαῖοι in Lokris, Ὑάμπολις (di. ὑαντ-πολις) ua.

72 Hesych. Ὕη: ἡ Σεμέλη ἀπὸ τῆς ὕσεως. Photius lex. 516, 13

uns nicht mehr; aber auch dass Pherekydes sie als Semele bezeichnet, werden wir beanstanden müssen, eingedenk der alten deutungen der Thyone. Auch Sabazios wurde nicht bloss als Dionysos sondern auch als Zeus und bei den Phrygiern als Men genommen: aber Mnaseas nannte ihn sohn des Dionysos[73]. So nahe er sich mit jenen beiden göttern berührte, er war eine göttergestalt für sich. In gleicher weise werden wir über Ὕης Ὕη urtheilen müssen. Denn insofern haben doch auch die bisherigen betrachtungen die ansicht, dass gemäss dem gange der griechischen religionsentwicklung geschlechtliche gegenstücke bei namen höherer götter unterdrückt worden seien, nur bestätigt, als es durchweg alte, frühzeitig zurückgetretene und höchstens in örtlichem cultus länger fortgeführte gottesbegriffe waren, an denen wir jene erscheinung noch beobachten konnten. Wer möchte da entscheiden, ob Hyes, ob Dionysos früher von den Griechen geschaffen sei? Das natürliche ist, dass wie Sabazios, so Hyes Hye auf sich standen. Doch wir greifen hiermit einer frage vor, die in ihrem zusammenhang behandelt sein will. Die schwebende untersuchung aber dürfen wir durch die beigebrachten belege als erledigt betrachten. Je abgeneigter die vollendete griechische religion solchen doppelnamen ihrer götter sein musste, um so gewisser beweist das vorkommen derselben auf den vorstufen und die bei heroennamen länger fortgesetzte ausprägung, dass bei Griechen nicht minder wie bei Indern und Lateinern der gleiche bildungstrieb der sprache ursprünglich herrschte.

(*EM* 775, 4 Suid.) ὁ δὲ Φερεκύδης (fr. 46) τὴν Σεμέλην Ὕην λέγεσθαι. Lobeck pathol. 1, 103 urtheilt unsicher.

73 Mnaseas fr. 36 (*FHG* 3, 155) b. Harpokr. 165, 4 vgl. Hesych. u. Σαβάζιος: οἱ δὲ υἱὸν Διονύσου. Proklos z. Pl. Tim. p. 251, 27 Bas. καὶ παρ' Ἕλλησι Μηνὸς ἱερὰ παρειλήφαμεν καὶ παρὰ Φρυξὶ Μῆνα Σαβάζιον ὑμνούμενον καὶ ἐν μέσαις ταῖς τοῦ Σαβαζίου τελεταῖς.

Begriffliche wucherung

4 Die oben behandelte erscheinung hat uns in die geheimnissvolle werkstätte der sprache geführt, wo der sprachliche stoff und der begriffbildende geist durch einen act, der jeder scheidung des beiderseitigen antheils spottet, worte und begriffliche formen erzeugen. Niemand vermag hier zu bestimmen, ob mehr die in der sprachlichen materie waltende analogie oder eine norm der vorstellung das formgebende, schöpferische princip war. Der begriffsbildung selbst treten wir einen schritt näher, wenn wir die erscheinung beobachten, die wir als begriffliche wucherung der wortbildung oder als variation des begriffs bezeichnen dürfen. Wichtigere begriffe werden leicht in der weise fortgebildet, dass sie durch zusammensetzung mit einem anderen wortstamm eine besondere wendung oder färbung erhalten ohne dadurch den maassgebenden einfluss auf die bedeutung einzubüssen; das hinzutretende wort scheint in solchen fällen vielmehr die stelle eines determinierenden elements zu versehn, als die des entscheidenden begriffs. So berührt sich diese erscheinung sehr nahe mit dem rein sprachlichen vorgang der suffixwucherung. Die grenzen zwischen suffix und compositionselement verlaufen zuweilen fast unmerklich in einander. In einem worte wie ἀλλόκοτος oder νεόκοτος (Aisch. Pers. 256 Sieben 804) haben die Attiker sicher nicht eine zusammensetzung sondern eine ableitung von ἄλλος und νέος empfunden.

Die dichterische sprache hat das bedürfniss und die neigung, abgegriffene und ausgeweitete begriffe umzuprägen und zu ernenen. Den griechischen dichtern bietet dazu die variation nicht nur der form sondern auch des begriffs ein bequemes mittel. Besonders der höhere stil der lyrik und der tragödie bildet massenhaft zusammensetzungen zu dem zweck, einem alltäglichen worte durch den begrifflichen zuwachs nur gleichsam eine neue seite abzugewinnen. Indem das hinzugenommene compositionselement sich enge an den maassgebenden begriff des satzes anschliesst, wird dem hörer der genuss einer dem bedürfniss des augenblicks entsprungenen neubildung gewährt und zugleich dem grundbegriff seine volle bedeutung

gewahrt. So wird das einfache νέος ersetzt durch νεοχμός und νεόκοτος, worte die noch als ableitungen erscheinen mussten, aber je nach dem zusammenhange, in den der begriff 'neu, jung' eintritt, auch durch νεόγονος νεογνός, νέορτος νεοθαλής νεοτρεφής; νύκτιος und νύχιος finden ersatz in νύκτερος νυκτερινός νυκτέλιος, aber auch in νυκτηρεφής νυκτίβρομος νυκτιδρόμος νυκτιπόλος νυκτίπλαγκτος νυκτιφαής νυκτιφανής νυκτίφαντος νυκτερωπός; μέλας durch μελάγχιμος μελαγχίτων μελαμβαθής μελαμφαής μελαναυγής μελανόχρως. Namentlich Aischylos ist gross in dieser kunst der variation, deren kein höherer flug der dichtung entbehren kann. Jedes blatt seiner tragödien liefert anschauliche belege. Schlagen wir die Perser auf, da lesen wir v. 12 ἰσχὺς Ἀσιατογενής statt Ἀσιάς 93 δολόμητιν ἀπάταν θεοῦ st. δόλιον 114 μελαγχίτων φρήν 139 λείπεται μονόζυξ mit oxymoron st. μόνη 142 φροντίδα βαθύβουλον st. βαθεῖαν 159 χρυσεοστόλμους δόμους st. χρυσοῦς 256 κακὰ νεόκοτα 301 νυκτὸς ἐκ μελαγχίμου 367 πόρους ἁλιρρόθους 415 ἐμβόλοις χαλκοστόμοις 432 πλῆθος τοσουτάριθμον 501 κρυσταλλοπῆγα διὰ (l. δὴ) πόρον 543 εὐνὰς ἁβροχίτωνας 633 πολεμοφθόροις ἄταις 818 τριτοσπόρῳ γενεᾷ usw.

Besondere mittel der dichterischen sprache gibt es, abgesehen vom verse, nicht. Der dichter ist nur in höherem maasse als andere ein echter begnadeter sohn seines volkes, der mit feinem ohr die weisen der heimischen denkart und rede erlauscht und, indem er sie vertieft und verschönert erklingen lässt, dem hörer ans herz greift. Auch in dem vorliegenden falle dürfen wir gewiss sein eine redeform, die nur der höheren dichtkunst eigen scheint, von dem volke vorgebildet zu sehn. Die sprache des cultus erbringt den beweis.

Jedem leser bekannt und keines wortes bedürftig ist der fortschritt von Ἑκάτη zu Ἑκαέργη, von Ἕκατος, das im epos nicht nur beiname sondern auch name des Apollon (so Α 385 Υ 71) ist, zu Ἑκάεργος Ἑκηβόλος Ἑκατηβόλος Ἑκατηβελέτης. Der gott der lichten höhe, Ζεὺς ἥμενος ὕψι (Υ 155), ὕψι περ ἐν νεφέεσσι καθήμενος (π 264), ὑψόθ' ἐών (Κ 16), ist nicht nur Ζεὺς ὕπατος seit Homer, auch im cultus[1], sondern

1 Ζεὺς ὕπατος in Sparta verehrt nach Paus. III 17, 6. Zu den

auch schlechthin Ὕπατος, mindestens in Boiotien, wo der eigenname Ὑπατόδωρος gebräuchlich war; der in Theben altheimische cultusname ὕψιστος[2] wird seit Pindar allmählich immer allgemeiner. Aber schon im epos (A 354 usf.) ist Ζεὺς ὑψιβρεμέτης feste formel, und nicht minder Ζ. ὑψίζυγος zb. Δ 166 Ζεὺς . . Κρονίδης ὑψίζυγος αἰθέρι ναίων; ὑψιμέδων fügt die Hesiodische theogonie 529 hinzu, ὑψινεφής Pindar Ol. 5, 17; ὑψικέραυνος kennen wir durch Hesychios und die Sibyllinischen orakel. Das alles sind blosse wandelungen des begriffes 'gott in der höhe'. Man stellt unwillkürlich dazu die in eigennamen erhaltenen spuren, wie Ὑψαῖος Ὑψεύς (so heisst der Lapithenkönig und vater der Kyrene und Themisto), Ὕψιμος Ὑψίων (platäischer heros nach Plut. Arist. 11) und Ὑψοῦς, so Ὑψικράτης Ὑψικρέων Ὑψιμέδων Ὑψικλῆς Ὑψοκλέης (Delos). Dergleichen wiederholt sich allenthaben bei den beinamen des Zeus. Er ist νικαῖος νικάτωρ und νικηφόρος, τροπαῖος und τροπαιοῦχος, κεραύνιος κεραύνειος und κεραυνοβόλος κεραυνοῦχος κεραυνοβρόντης, ἑρκεῖος und μεσέρκειος (schol. *BL* zu Π 231) usf.

Bei den blossen epitheta brauchen wir nicht stehen zu bleiben. Auf dem wege zur Akademie beachtet Pausanias (I 29, 2) im Kerameikos ein heiligthum der Artemis, worin sich schnitzbilder der Ἀρίστη und Καλλίστη befanden. Er hält diese bezeichnungen unter verweisung auf hymnen des Pamphos (s. s. 53) für 'beinamen' der Artemis. Aber so gewiss die vorstellungen jener beiden göttlichen wesen in naher beziehung zu Artemis stehn mussten, wesensgleich konnten beide nicht sein: nicht éin bild 'der besten und schönsten', sondern bilder, eines der 'besten', ein anderes der 'schönsten' standen in dem heiligen raum. Und so finden wir Ἀρίστη Ἀρίστα Ἀριστώ[3] zu Athen und anderwärts als frauennamen. Nach dem sieg bei Salamis soll Themistokles einen tempel der Artemis gegründet

von Benseler gegebenen belegen für Ὑπατόδωρος in Boiotien füge man den Thebaner des namens im Bull. de corr. hellén. 3, 140.

2 Zu Theben lag an den πύλαι ὕψισται ein Διὸς ἱερὸν ἐπίκλησιν Ὑψίστου Paus. IX 8, 5. Ζεὺς ὕψιστος bei Pind. Nem. 1, 60. 11, 2 Aisch. Eumen. 28 Soph. Phil. 1289.

3 *CIA* II n. 956b 7 Ἀριστώ us. vgl. Meineke del. epigr. p. 226.

und die göttin Ἀριστοβούλη genannt haben[4]. Der tempel lag in Melite, der westlichen vorstadt Athens, und zwar an der wüsten stätte, wo noch in der kaiserzeit und länger hin die leichen der hingerichteten und die werkzeuge der selbstmörder hingeworfen wurden[5]. Eine idealisierte statuette des Themistokles befand sich im heiligthum: das ist das thatsächliche, woraus die periegetenweisheit Plutarchs herausgesponnen ist, dass Themistokles den namen gewählt habe um seine politischen rathschläge zu verherrlichen, zum grossen verdruss der Athener. Schon Mercklin und Wachsmuth haben darauf hingewiesen, dass zu Rhodos die hinrichtung des verbrechers, der am Kronosfest dem gotte geopfert wurde, vor dem thore der stadt (natürlich dem westlichen) 'angesichts des standbilds der Aristobule' stattfand[6]. Als Aristobule war also Artemis eine göttin des halspeinlichen gerichts, des 'besten rathschlusses', in dem falle der *ultima ratio*. Nichts nöthigt diese vorstellung darum weil sie an orten auftritt, wo phoenikischer einfluss sonst bemerkbar ist, für eine fremdländische entlehnung zu halten[7]. Aber sicher ist, dass tempel und name älter waren als Themistokles.

Noch in einem zweiten falle gestatten zwei weit auseinander liegende thatsachen sicheren schluss auf eine ursprünglich verbreitetere vorstellung und ihr alter. Aristarche heisst

4 Plut. de malign. Herodoti 37 p. 869 ἱδρύσατο (Themistokles) ναὸν Ἀριστοβούλης Ἀρτέμιδος ἐν Μελίτῃ Themist. 22 ἠνίασε δὲ τοὺς πολλοὺς καὶ τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερὸν εἱσάμενος, ἣν Ἀριστοβούλην μὲν προσηγόρευσεν ὡς ἄριστα τῇ πόλει καὶ τοῖς Ἕλλησι βουλευσάμενος, πλησίον δὲ τῆς οἰκίας κατεσκεύασεν ἐν Μελίτῃ τὸ ἱερόν, οὗ νῦν τὰ σώματα τῶν θανατουμένων οἱ δήμιοι προβάλλουσι καὶ τὰ ἱμάτια καὶ τοὺς βρόχους τῶν ἀπαγχομένων καὶ καθαιρεθέντων ἐκφέρουσιν. ἔκειτο δὲ καὶ τοῦ Θεμιστοκλέους εἰκόνιον ἐν τῷ ναῷ τῆς Ἀριστοβούλης ἔτι καθ' ἡμᾶς. καὶ φαίνεταί τις οὐ τὴν ψυχὴν μόνον ἀλλὰ καὶ τὴν ὄψιν ἡρωικὸς γενόμενος.

5 mehr bei CWachsmuth, Die stadt Athen 1, 349 f.

6 Porph. de abstin. 2, 54 προαγαγόντες τὸν ἄνθρωπον ἔξω τῶν πυλῶν ἄντικρυς τοῦ Ἀριστοβούλης ἕδους... ἔσφαττον vgl. Mercklin, Talossage s. 65 CWachsmuth ao. 1, 434 f.

7 dies vermuthete Wachsmuth ao.; vWilamowitz, der Philol. unters. 1, 158 widerspricht, lässt sich im eifer der entgegnung etwas zu weit fortreissen.

die vornehme frau aus Ephesos, der im traume die heimische Artemis erschien und befahl, den aus dem geknechteten vaterland abziehenden Phokäern in den westen zu folgen. Massalia wird gegründet, und der Artemis ein tempel errichtet, der auch in keiner massaliotischen pflanzstadt fehlen darf; Aristarche aber wird die erste priesterin der göttin zu Massalia[8]. Die heldin dieser gründungslegende würde einen für uns bedeutungslosen namen führen, wenn wir nicht zufällig erführen, dass das heiligthum der Artemis Episkopos zu Elis Ἀριστάρχειον genannt wurde[9]: das kann nichts anderes heissen, als dass der alte name der göttin Ἀριστάρχη gewesen war. Das gleiche gilt nun für Phokaia und Massalia: dort hatte sich die alte benennung, als sie im gebrauche zurücktrat, umgesetzt in die sagenhafte gestalt einer ersten priesterin. Ἀριστάρχη ist noch deutlicher als Ἀριστοβούλη fortbildung von Ἀρίστη.

Den Römern ist Juppiter *optimus maximus*. Auch im griechischen epos[10] ist Zeus 'der beste der götter' und kurzweg 'der beste'. Aber bei den lyrikern Simonides und Bakchylides führte er den von ἄριστος weiter gebildeten beinamen Ἀρίσταρχος[11]. Es war ein seltsamer missgriff Meinekes, wenn er diese benennung zu den fällen der wortspielerei rechnete, die darin besteht einen festen und geläufigen eigennamen adjectivisch zu verwenden. Woher stammte denn der eigenname? Keos, die heimathsinsel jener beiden dichter, ist der anerkannte cultussitz des Ἀρισταῖος, des alterthümlichen feld- und weidegottes, den allein schon sein verhältniss zur bienenzucht dem Zeus nahe stellen würde: Pindar lässt ihn zwar sohn des Apollon und der Kyrene sein, aber 'Gaia und die Horen nehmen

8 Strabon IV p. 179, schon von Mercklin, Talossage s. 66 anm. 294 richtig beurtheilt.

9 Plut. qu. gr. 47 p. 302 τὸ τῆς Ἐπισκόπου Ἀρτέμιδος ἱερόν· τοῦτο δ' ἔστι μὲν ἐν Ἤλιδι, καλεῖται δ' Ἀριστάρχειον. Zu dieser benennung vgl. τὸ Ἀπολλώνιον in Selinus *IGA* 515, 9 Δῖον in Pierien usw., älterer gottesname ist im tempelnamen bewahrt zb. im spartanischen Φοιβαῖον (Paus. III 14, 9. 20, 2 Herod. VI 61).

10 N 154 θεῶν ὤριστος, ἐρίγδουπος πόσις Ἥρης Ξ 213 Ζηνὸς — τοῦ ἀρίστου.

11 Simon. fr. 231 Bakchyl. fr. 52 B., vgl. Schneidewin zu Simon. p. 92 und Meineke anall. Alex. p. 126 f.

den säugling auf ihre knie, tränfeln ihm nektar und ambrosia auf die lippen, und schaffen ihn so zu einem unsterblichen Zeus und reinen Apollon' (Pyth. 9, 62 f.). Den Aristarchos haben jene ionischen lyriker dem heimischen cultus entlehnt, eine fortbildung des ἄριστος und Ἀρισταῖος. Und ferner, Pindar redete den Zeus an

Δωδωναῖε μεγάσθενες, ἀ ρ ι σ τ ό τ ε χ ν α πάτερ (fr. 57 Bergk). Man ist unwillkürlich versucht, wie Ἀριστέας Ἀριστίας Ἀριστεύς Ἀρίστων Ἀριστίων, so Ἀριστόβουλος Ἀριστόδικος Ἀριστόδωρος Ἀριστοκράτης Ἀριστοκρέων Ἀριστόκριτος Ἀριστόμαχος Ἀριστομέδων Ἀριστομένης Ἀριστομήδης Ἀριστόνικος Ἀριστόνους Ἀριστοτέλης Ἀριστότιμος Ἀριστοφάνης Ἀριστοφῶν nicht anders zu beurtheilen als Ἀρίσταρχος, weibl. Ἀριστάρχη Ἀριστοβούλη: ihre begriffsbildung wird am einfachsten verständlich, wenn sie ursprünglich zur bezeichnung des höchsten himmelsgottes geschaffen waren.

Neben der 'besten' hatte 'die schönste', Καλλίστη[12], im Artemisheiligthum des Kerameikos ein schnitzbild. Pausanias (VIII 35, 8) weiss dass Pamphos zuerst in seinen hymnen die Artemis mit diesem namen bezeichnet hatte, und vermuthet, dass diese benennung den Arkadiern entlehnt sei: unweit Trikolonoi in Arkadien befand sich ein baumbestandener erdhügel, der als grabmal der Kallisto galt, auf der höhe stand ein heiligthum der Artemis Καλλίστη. Dadurch ist freilich festgestellt, dass die arkadische heroine Kallisto, die jagdgenossin der Artemis und mutter des Arkas, keine andere war als diese göttin Kalliste[13]. Ob sie richtiger als Artemis oder als Hekate[14] bezeichnet wurde, ist eine müssige frage; sie war beides und keines von beiden, eine besondere gestaltung der mondgöttin. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass Καλλίστη mit Artemis als epitheton vereinigt wurde: das geschieht auf einer weihung von Beroia in Syrien *CIG* 4445 Ἀρτέμιδι Καλίστῃ.

12 zum folgenden s. Rhein. mus. 23, 324 f.

13 so schon COMüller, Dorier 1, 372. Dargestellt ist Kallisto auf einer münze von Orchomenos b. Imhoof-Blumer u. PGardner Numism. comm. on Pausanias s. 96.

14 Hesych. Καλλίστη: . . . καὶ ἡ ἐν τῷ Κεραμεικῷ ἱδρυμένη Ἑκάτη, ἣν ἔνιοι Ἄρτεμιν λέγουσιν.

Aber der begriff war ursprünglich selbständig gedacht: das beweist die Kallisto der Arkadier und die häufige verwendung von Καλλίστη Καλλίστιον und noch mehr Καλλιστώ als frauenname[15]. Die vorstellung selbst wird in anderem zusammenhang deutlich werden. Hier handelt es sich um die geschichte der wortprägung. Es lässt sich noch die einfachste form Καλή nachweisen: unweit Megara gab es einen ort, der Καλῆς δρόμος hiess[16], man versteht das in erinnerung an den Ἀχίλλειος δρόμος und die Talossage. Eine alexandrinische weihinschrift der Ptolemäerzeit gilt Θεᾷ Καλῇ[17]. Davon sind also weiterbildungen einerseits Καλλίστη und Καλλιστώ, anderseits das bei Aristophanes und Platon nachgewiesene Καλλόνη[18]. Auch begriffliche variation ist dazu getreten. Die erste priesterin der Hera war nach argivischer sage Καλλιθόη Καλλίθυια Καλλιθύεσσα Καλλιθέα: denn alle diese formen sind bezengt[19]. Sie wurde mit der Io identificiert, wie das fragment eines epikers

15 den belegen Benselers füge ich hinzu für Καλλιστώ *CIA* II 2 n. 835, 56 II 3 n. 1517. 1814 inschr. von Eleusis Ephem. arch. 1883 p. 146 n. 20 von Kypros Bull. de corr. hell. 3, 173 n. 24 (Καλλιστὼ Ἀττικήν). Καλλίστιον *CIA* II 2 n. 835, 82. 836, 91 II 3 n. 1560.

16 Plut. sympos. V 3, 1 p. 675 καὶ γὰρ οὐ πρόσω Μεγάρων εἶναι τόπον, ὃς Καλῆς δρόμος ἐπονομάζεται, δι' οὗ φάναι Μεγαρεῖς τὴν Ἰνὼ τὸ παιδίον ἔχουσαν δραμεῖν ἐπὶ τὴν θάλασσαν. Die beziehung auf Ino und Melikertes ist eine nachträgliche deutung des alten cultusnamens, der auf wettläufe hinweist, die zu ehren der himmlischen läuferin vorgenommen wurden.

17 Bull. de corr. hellén. 1892 b. 16, 70 Θεᾷ Καλῇ | ἐν Πανδοίτει | καὶ συννάοις | θεοῖς | Ἀμμωνάριον | Ἡρώδου ἀστὴ | ἀνέθηκεν. Der herausgeber Nerutsos erklärt die göttin ohne weiteres für Aphrodite; auch diese lag es nahe als καλή zu bezeichnen, wie seit Aristoph. Ach. 989 öfter geschieht; καλλίστη heisst sie zweimal bei Euripides in chorliedern.

18 Rhein. mus. 23, 318 ff. 365 ff.

19 Phoronis fr. 4 N. bei Clemens Al. p. 151, 7 Sylb. Καλλιθόη κλειδοῦχος Ὀλυμπιάδος βασιλείης Ἥρης Ἀργείης; Καλλίθυια Plutarch b. Euseb. pr. ev. III 8 p. 99[c] Eusebios chron. II p. 20 Schoene, Aristides t. II p. 3 Dind. Καλλίθυιαν (καλαίθυιαν *L*) vgl. schol. t. III p. 361; Hesych. Ἰὼ Καλλιθύεσσα: Καλλιθύεσσα ἐκαλεῖτο ἡ πρώτη ἱέρεια τῆς Ἀθηνᾶς (so); schol. Arat. 161 p. 66, 19 Καλλιθέας — τῆς πρώτης ἐν Ἄργει γενομένης ἱερείας. s. Scaliger zu Euseb. p. 24 Preller-Plew Gr. myth. 2, 40.

(anm. 19) Ἰὼ Καλλιθύεσσα und andeutungen des Aischylos [20] zeigen. Wir wissen von der Aristarche her, wie wir diese 'erste priesterin' der Hera zu nehmen haben: der durch Hera verdrängte alte name der argivischen mondgöttin verschob sich zu dem einer priesterin. Auch Καλλιόπη die 'schönblickende' stehe ich nicht an unter den gleichen gesichtspunkt zu stellen; sie ist bekannt als Muse, der sänger wie Linos, Orpheus, Homeros zu söhnen gegeben werden, aber sie gebiert auch dem Zeus die samothrakischen Korybanten [21] und ihr übergang zur Muse und sängermutter erhält einen überzeugenden beleg durch die attische sage, dass Selene selbst dem Eumolpos den sänger Musaios geboren habe.

Ein in der that merkwürdiger fall aus dem bereich der heroensage hat schon die gelehrten des alterthums beschäftigt. In der Patroklie treten Alkimedon des Laërkes sohn [22] und Automedon als dem Patroklos und Achilleus besonders nahe verbundene genossen hervor: dem Achilleus, wie er zum kampf sich rüstet, schirren Αὐτομέδων τε καὶ Ἄλκιμος (T 392) die rosse, und Ω 574 heisst es von ihnen

ἥρως Αὐτομέδων ἠδ' Ἄλκιμος, οὕς ῥα μάλιστα
τῖ' Ἀχιλεὺς ἑτάρων μετὰ Πάτροκλόν γε θανόντα.

Dass Alkimos und Alkimedon im epos dieselbe persönlichkeit bezeichnen, kann nicht zweifelhaft sein und ist nie bezweifelt worden. Aber wie verhalten sich die beiden worte zu einander? Aristarch, in mechanischer auffassung der sprache befangen, lehrte, die dreisilbige form sei eine verkürzung der viersilbigen [23], und das ist natürlich nachgesprochen worden. Vielleicht wird uns auch noch einmal gesagt, dass schon darum, weil die Patroklie älter sei als die Achilleis, Ἄλκιμος sich als die jüngere form erweise. Wir wollen die dinge nicht auf den kopf stellen. Die ältere form ist Ἄλκιμος, wie sie die

20 Aisch. Hiket. 291 κληδοῦχον Ἥρας φασὶ δωμάτων ποτὲ Ἰὼ γενέσθαι und mit unverkennbarer anspielung auf den namen Καλλίθυια ebd. 564 θυιὰς Ἥρας.

21 Strabon x p. 472; Selene mutter des Musaios nach Philochoros fr. 200 *FHG* 1, 416. vgl. Rh. m. 23, 326 anm. 23.

22 Π 197 Ἀλκιμέδων Λαέρκεος υἱὸς ἀμύμων und P 467 vgl. 475 ff.

23 Aristonikos zu T 392 Ω 574 Strabon VIII p. 364.

einfachere ist; aber weil dies wort zugleich ein geläufiges adjectiv ist und sich zum eigennamen weniger zu eignen schien, hat der dichter der Patroklie den begriff zu variieren beliebt und, indem er auf den stamm ἀλκ- zurückgieng, nach dem muster von Αὐτομέδων ua. durch zusammensetzung sein Ἀλκιμέδων gebildet. Aber dass der dichter diese variation wagen durfte ohne zu besorgen, dass er seine hörer verwirren werde, das stellt uns die grosse beweglichkeit der griechischen sprache auf das anschaulichste vor augen und drückt unseren vorangegangenen betrachtungen das siegel auf. Wer weiterer belege bedarf, sei auf die sammlungen älterer gelehrter verwiesen[24], die freilich, unter verschiedenem gesichtspunkt angelegt, sehr der sichtung bedürfen.

Erneuerung des begriffs

5 Die schöpfung eines wortes ist reflex der seelischen erregung, welche durch eine wahrnehmung oder vorstellung bewirkt wird. In dem maasse wie eine vorstellung häufig an den menschen herantritt ohne abschwächung ihrer unmittelbarkeit und lebendigkeit, wird sie auch zu wiederholter wortschöpfung veranlassen. Jede seite, jede färbung der empfindung, in welche der mensch durch sie versetzt wird, kann zu besonderem sprachlichem ausdruck drängen: dasselbe ding kann uns den eindruck des schönen, des guten, des nützlichen machen; dasselbe bald weiss bald hell, bald leuchtend bald blinkend scheinen. Aber während die erscheinungen der aussenwelt mit ihrer häufigen oder regelmässigen wiederholung schrittweise an erregungskraft einbüssen, müssen die eindrücke, welche die vorstellung göttlicher mächte im menschen erwecken, grösstentheils die volle lebendigkeit ihrer seelischen wirkung bewahren: eine lage, in der es sich um sein dasein, um sein wohl und wehe handelt, ist dem menschen immer neu. Alle wichtigeren göttervorstellungen haben daher zu reicherer wortprägung veranlasst; die worte wechseln nach ort und zeit, sie erneuern

24 Lobeck Aglaoph. p. 996 anm., pathol. proleg. 204 pathol. 1, 394 Lehrs de Aristarchi stud. Hom. p. 242² f.

sich unwillkürlich. Das ist die quelle für diese fülle von synonymen, wie sie vor allen die griechische mythologie auf jedem gebiete geschaffen hat.

Nicht bloss für die methodik der mythenforschung, sondern auch für die frage, die wir verfolgen, die entstehung der götterbegriffe, ist es von bedeutung dieses hergangs uns klar bewusst zu werden. Nur ein durchgeführtes beispiel kann uns dazu verhelfen. Ich wähle absichtlich ein solches, das den brennenden lebensfragen des menschen ferner steht und anderseits recht eng begrenzt ist, die vorstellung des himmlischen lichtes, das alles erleuchtet und darum alles zugleich zeigt und sieht, des 'Allerleuchters'. Wir werden sehn, wie diese vorstellung die wurzel zahlreicher selbständiger gottesbegriffe wurde.

Der begriff ist zunächst in dem adjectiv παμφαής ausgeprägt, das dem sonnengott zusteht: Eurip. Med. 1240 παμφαὴς ἀκτὶς Ἀλίου Nonnos Dion. 40, 379 παμφαὲς αἰθέρος ὄμμα; als älteres und geläufiges beiwort des Helios bezeugt es Xenophon apomn. IV 3, 14 ὁ παμφαὴς[1] δοκῶν εἶναι ἥλιος, und so wird es noch in dem hymnus eines späten zauberbuches verwendet[2], Nonnos hat es in der paraphrase des Johannesevangeliums (13, 35 v. 144) auf Christus angewandt παμφαέος Χριστοῖο. Aber der begriff hat auch selbständige geltung besessen: Παμφάης hiess der stammvater eines geschlechtes zu Argos, in dessen hause einst die Dioskuren eingekehrt waren nach Pindar Nem. 10, 49; auch als menschlicher eigenname ist das wort verwendet worden.

Nur eine leise abänderung der beziehung gibt πασιφαής 'allen leuchtend': in den orphischen hymnen ist es beiwort des Apollon und der Artemis, beim astrologen Maximus der Selene[3]. Die weibliche form Πασιφάεσσα lesen wir als be-

1 die form παμφαὴς bezeugt Clemens Al. strom. V p. 256, 40 S. παμφανής Ioh. Stob. ecl. eth. p. 15, 8 Wachsm., das glossem πᾶσι φανερός unsere hss.

2 Ἥλιε . . . παμφαές zauberpapyrus Partheys Abh. d. Berl. akad. 1865 s. 152 z. 90.

3 Orph. h. 8, 14 εὔδιε, πασιφαής, κόσμου τὸ περίδρομον ὄμμα 36, 3 an Artemis πασιφαὴς δᾳδοῦχε Maximus κατ. 146 πασιφαὴς . . . πανδῖα Σελήνη.

zeichnung der Aphrodite in dem epigramm aus dem Ainianenland, das in dem wunderbuch des Aristoteles (c. 133) aufbewahrt ist: τὰς δ' ἐδάμασσε πόθῳ Πασιφάεσσα θεά.

Identisch muss die ältere femininform Πασιφάη sein, als verbreitete bezeichnung derselben Aphrodite von Iohannes Lydus (p. 79, 5 B.) bezeugt, allbekannt als tochter des Helios und der Perseïs und frau des Minos. Aber sie war nicht bloss heroine. In einem orte Lakoniens, Thalamai, wurde sie als göttin verehrt; in dem hypaithron des tempels standen die bildsäulen des Helios und der Pasiphae neben einander. Pausanias (III 26, 1) sah darin eine benennung der mondgöttin: damit mag er recht behalten, aber gewiss nicht mit der andeutung, dass der cultus zu Thalamai nicht heimisch gewesen, also wohl aus Kreta, etwa durch Epimenides verpflanzt sei. Vielmehr zeugt für das alter dieses lakonischen cultus die thatsache, dass man in dem heiligthum durch incubation sich traumoffenbarungen zu holen pflegte[4]; in dieser hinsicht hatte der cultus eine bedeutung sogar für den spartanischen staat: die ephoren holten sich in dem tempel ihre officiellen offenbarungen.

Aus diesem femininum ergibt sich nun ursprüngliches *πασίφαϝος als vorstufe von πασιφαϝ-εσ- πασιφαής. Wir dürfen das gleiche für παμφαής voraussetzen und werden damit auf eine form πάμφαϝος geführt. Diese ist wirklich erhalten in Πάμφως. So heisst der sänger, der, wie Pausanias IX 29, 8 sagt, 'den Athenern die ältesten ihrer gottesdienstlichen hymnen verfasst hatte'. Das menschliche bedürfniss forderte einen göttlichen urheber für die seit alters überlieferten cultuslieder: die bezeichnung des leuchtenden himmelsgottes gab das mittel, die forderung zu erfüllen. Gleichwohl ist die ursprüngliche bedeutung durch die persönlichkeit des mythischen sängers nicht ganz zurückgedrängt worden; sie hat sich erhalten in der legende, dass Pamphos erfinder des

4 τοῦ μαντείου τοῦ τῆς Πασιφάης Apollon. mir. 49 p. 115, 11 W., dagegen Ἰνοῦς μαντεῖον Paus. as., Δάφνης Plut. Agis 9 vgl. CDilthey, Jahrb. d. rhein. alt.ver. 52, 61 anm. 1. Über die ephoren s. Plut. Ag. 9 Cleom. 7 Cic. *de diuin.* I 43, 96 vgl. ASchäfer de ephoris Laced. (Greifsw. 1863) s. 17.

lampenlichts gewesen sei[5]. Aus der grundform dieses eigennamens ist dann einerseits adjectivisch παμφάϝ-ιος Παμφαῖος abgeleitet worden, ein öfter gerade zu Athen vorkommender eigenname, anderseits patronymisch Παμφαΐδας, eigenname in Delphi (Wescher-Foucart n. 177, 9). Neben πάμφοος muss auch die verkürzte form *Πάμφος in gebrauch gewesen sein: darauf weist die bezeichnung gewisser attischer priesterinnen Παμφίδες[6].

Wir reihen hier die nicht minder durchsichtigen ausdrücke für den verwandten, ja wie sich anderwärts zeigen wird, gleichwerthigen begriff des 'allsehers' ein. Dass sie alles sehen, ist eine vorstellung, die namentlich von Zeus und Helios gilt[7]. Aber das wort, in dem die vorstellung zusammengefasst wird, πανόπτης und παντόπτης, später παντεπόπτης, kommt vorwiegend dem Zeus zu[8]: Aisch. Eum. 1045 Ζεὺς ὁ πανόπτας Hiket. 139 πατὴρ ὁ παντόπτας Soph. OC. 1086 πάνταρχε θεῶν, παντόπτα Ζεῦ usw. Einmal hat Aischylos fr. 192, 5 ὁ παντόπτας Ἥλιος und den Prometheus lässt er (v. 91)

5 Plutarch bei Proklos z. Hes. ЄκΗ 423 καὶ τῶν εὑρετῶν Πάμφων μὲν τιμᾶν, διότι τὸν λύχνον πρῶτος εὗρε καὶ τὸ ἐκ τούτου φῶς εἰσήγαγε. Den werth der nachricht hat zuerst OBrugman (Quemadmodum in iamb. senario Romani ueteres uerborum accentus cum numeris consociarint. diss. Bonn. 1874 thes. vi) erkannt.

6 Hesych. Παμφίδες: γυναῖκες Ἀθήνησιν ἀπὸ Πάμφου τὸ γένος ἔχουσαι. Die verkürzung von -οος -ους zu -ος hat analogien in manchen composita mit βοῦς und πούς, s. Lobeck paralipp. 249 ff.

7 beim schwur wird Γ 277 angerufen ἠέλιος, ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις vgl. λ 109, Aesch. Choeph. 985 ὁ πάντ' ἐποπτεύων τάδε Ἥλιος Lykische inschr. b. Kaibel n. 1039, 7 Ἥλιος ὁρᾷ σε λαμπρός, ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ; Soph. Ant. 184 ἴστω Ζεὺς ὁ πάνθ' ὁρῶν ἀεί El. 175 Ζεὺς ὃς ἐφορᾷ πάντα καὶ κρατύνει.

8 Hesych. Πανόπτης· πολυόφθαλμος. Ζεύς, Ἀχαιοί (Ἀχαιός Urlichs), correcter Phot. lex. 377, 23 Πανόπτης Ζεύς: πολυόφθαλμος. so in der orph. theogonie Ζεὺς ὁ πανόπτης, Lobeck Aglaoph. 495. Zu Arist. Ach. 435 ὦ Ζεῦ διόπτα bemerkt der scholiast καὶ ὁ Ζεὺς παντεπόπτης λέγεται: das gebraucht als attribut von gott Clemens Rom. ep. i ad Cor. 55 ac. und 64 anf., wie im l. des h. Nikolaos (Migne *PG* 116, 348c) die allwissenheit gottes durch ὁ πάντα ἐφορῶν ὀφθαλμός bezeichnet wird. Nonnos hat 32, 94 Φαέθων πανεπόψιος und Philostratos imag. 2, 17 p. 93, 6 Vindob. die singularität πανόπτῃ Ποσειδῶνι.

τὸν πανόπτην κύκλον ἡλίου anrufen. Obwohl das wort, wie man sieht, bei den tragikern noch volle adjectivische beweglichkeit besitzt, hatte es doch schon lange ein sonderdasein als selbständiger gottesbegriff. Der bekannte wächter der Io wird von Euripides und Aristophanes, sowie auf einer rothfigurigen amphora einfach Πανόπτης genannt[9], und aus dem dialog der Aischyl. Hiketiden 303 f.

chor τὸν πάνθ' ὁρῶντα φύλακ' ἐπέστησεν βοΐ.
könig ποῖον πανόπτην οἰοβουκόλον λέγεις;
chor Ἄργον, τὸν Ἑρμῆς παῖδα γῆς κατέκτανε

hört man noch deutlich heraus, dass Panoptes eine übliche selbständige bezeichnung des göttlichen wächters war. Das bestätigt sich durch die ältere form Πάνοψ. So hiess ein attischer heros[10], der in die liste der 100 ahnen des volks aufgenommen war, ehemals keine schattenhafte gestalt: er hatte seinen eignen tempel mit bildsäule, und eine quelle vor der stadtmauer zwischen Akademie und Lykeion trug den namen Πάνοπος κρήνη. Mit dem dazu gehörigen femininum Πανόπη wird eine oft genannte, schon in der Ilias Σ 45 und in der theogonie 250 erwähnte Nereide bezeichnet, gewiss nicht, wie der ehrliche Damm meinte, *quia aqua est pellucida*, sondern aus demselben grunde, wesshalb es auch eine Πάνοπος κρήνη gab (s. 13. 15. 70); auch eine tochter des Thestios, mit der Herakles den Threpsippes erzeugte, heisst so. Die nebenform Πανόπεια[11] erklärt sich durch die s. 10 begründete beobachtung. Nach phokischer sage ist Πανοπεύς sohn des Phokos und der Asterodeia oder Asteropeia, der vater des Epeios und gründer der gleichnamigen stadt Panopeus oder Panope (später Phanoteus). Ein klares licht lässt auf diese

9 PKretschmer Gr. vaseninschr. 202 f. Vgl. auch Bekkers *AG* 296, 31 Πανόπτης: ὁ πάντα ἐποπτεύων.

10 Phot. lex. 378, 4 Πάνοψ: ἥρως Ἀττικός, καὶ ἐν τοῖς ἐπωνύμοις, genauer Hesych. Πάνοψ: ⟨ἥρως⟩ Ἀττικός. ἔστι δὲ αὐτοῦ καὶ νεὼς καὶ ἄγαλμα καὶ κρήνη, die quelle nennt noch Platon im Lysis 203a.

11 Verg. Aen. 5, 240 *Panopeaque uirgo* Nonnos 39, 255 uö. auch beim städtenamen wechselt Πανόπη und Πανόπεια, Steph. Byz. 657, 18.

verblasste sagengestalt der Hesiodische vers fallen, der die untreue des Theseus gegen Ariadne erklären soll[12]

δεινὸς γάρ μιν ἔτειρεν ἔρως Πανοπηΐδος Αἴγλης:

Aigle, die göttin des himmlischen lichtglanzes, konnte in der that tochter zwar nicht des phokischen stadtgründers, aber 'des allsehers' sein. Wir hatten also recht, wenn wir, unbekümmert um das was die überlieferung daraus gemacht hat, vom namen selbst aufschluss über den ursprünglichen begriff erwarteten. Weit jünger sind die mit wurzel δερκ- gebildeten ausdrücke, zu mythologischer bedeutung sind sie nicht mehr gelangt: Euripides El. 1177 hat den ausruf ἰὼ Γᾶ καὶ Ζεῦ πανδερκέτα βροτῶν, in den späteren hymnen erhält Apollon den beinamen πανδερκής, auch Isis und Mene; πανδερκέες Οὐρανίωνες bei Quintus Smyrn. 2, 443 hatte älteres vorbild[13].

Die bisher betrachteten ausdrücke sind durchweg verhältnissmässig junge bildungen. Selbst der stamm φαϝ- ist vor der griechisch-italischen epoche nicht mythologisch ausgeprägt worden. Weit älter ist die mythologische triebkraft der wurzel *dju div*. Ein altes Zeusfest, das zu Athen nach den grossen Dionysien, in der zeit des Demosthenes am morgen des 17. Elaphebolion abgehalten wurde[14], hiess Πάνδια: es kann nur einem Π ά ν δ ι ο ς gegolten haben. Das wäre sicher, auch wenn dieser gottesname gänzlich verschollen wäre. Aber er hat fortgelebt als menschlicher eigenname; wir kennen einen attischen bildhauer, einen vor Korinth gefallenen reiter und einen rathsschreiber dieses namens[15]. Und das fest der Pan-

12 Hes. fr. 123 Marksch. bei Plut. Thes. 20.

13 Apollon πανδερκής h. Orph. bei Lobeck Agl. 468 f. usw., vgl. Jacobs Animadv. in anthol. III 1 (XI) p. 281; Isis πανδερκής inschr. v. Kios b. Kaibel 1029, 10 πανδερκέα — Μήνην Maximus κατ. 274; ältere anwendung des worts auf die götter überhaupt bezeugt Hesych. πανδερκεῖς: πάντα ὁρῶντες.

14 s. Symbola philol. Bonn. p. 589. 597. Im gesetz bei Dem. r. 21, 8 τοὺς πρυτάνεις ποιεῖν ἐκκλησίαν ἐν Διονύσου τῇ ὑστεραίᾳ ἐν πανδιον' (so corr Σ aus ἐν πανδειων) vermuthe ich γεν(ομένων) Πανδίων entsprechend der umschreibung des redners μετὰ τὰ Πάνδια, Dindorfs vorschlag Πανδίων mit streichung von ἐν ist zu gewaltsam.

15 Theophr. h. plant. IX 13, 4 Πάνδειος (so der Urbinas) ὁ ἀνδριαντοποιός, aber inschriftlich schreibt er sich Πάνδιος *CIA* II 3

dia wurde nach väterbrauch fort begangen, als der gottesname längst ausser gebrauch gekommen war. Man verstand daher nicht mehr die bezeichnung des festes und verfiel, um sie zu erklären, auf einen doppelten ausweg: man leitete sie entweder von Πανδία dh. Selene oder von Πανδίων dem eponymen heros der Pandionischen phyle ab[16]. Hier gewinnen wir nun zunächst das alte fem. Πανδία, eine fortbildung der aus der Ixionsage bekannten Δία, als bezeichnung der mondgöttin; wir kennen sie sonst nur aus einem Homerischen hymnus (32, 15), wonach Selene mit Zeus Πανδίην γείνατο κούρην; unter dem einfluss des adj. δῖα ist daraus bei dem astrologen Maximus πανδῖα Σελήνη, einmal v. 326 auch geradezu Πανδῖα, geworden. Sodann lernen wir sowohl den heros Πανδίων, als auch den ganzen hergang verstehn. Das alte Πάνδιος war zu Πανδίων sprachlich weitergebildet, die jüngere form hatte die ältere verdrängt. Der zusammenhang, den das Pandienfest noch aufrecht hielt, wurde vollends gelockert, als bei der Kleisthenischen phylenordnung Pandion zum eponymen einer phyle gemacht wurde. Das heiligthum des Pandion wurde seitdem der sacrale mittelpunkt der nach ihm benannten phyle; diese unterhält einen besonderen priester, stellt ihre beschlüsse in dem tempel auf, und das allen Attikern gemeinsame fest der Pandia vereinigt die mitglieder der phyle sowohl zu gemeinsamer verehrung ihres eponymen wie zu ihrem jährlichen ungebotenen ding[17]. Diesen thatsachen haben wir zu entnehmen, dass noch um das j. 508/7 für das bewusstsein der Athener Pandion es war, dem das allgemeine Pandienfest ge-

n. 1394; der vor Korinth gefallene att. reiter ebd. II 3 n. 1673; Πάνδιος Σωκλέους ἐξ Οἴου rathsschreiber des j. 355/4 ebd. II 1 n. 69—70.

16 Phot. lex. 376, 22 Bekkers *AG* 292, 10 schol. Demosth. r. 21, 9 p. 539, 18 f. Dind. (hier wird nur die erste ableitung berücksichtigt).

17 heiligthum des Pandion *CIA* II n. 553, 8. 556, 9. 559, 13; priester desselben ebd. II n. 554 *b* 421. n. 1179; den anschluss des ungebotenen dings an das Pandienfest zeigt *CIA* II n. 554 *b* p. 421 Ἔδοξεν τῇ Πανδιονίδι φυλῇ ἐν τῇ ἀγορᾷ τῇ μετὰ Πάνδια, Δημόστρατος εἶπε κτλ. In einer witzigen kritik (Aus Kydathen s. 132 f.) hat vWilamowitz das ding auf den kopf gestellt und den Pandion als 'heros der Pandia' erklärt; die sollen 'gesammtfest des Zeus' bedeuten.

feiert wurde; aber dieser Pandion war seitdem immer unweigerlicher nur ein heros. Was er ehemals gewesen, dafür zeugt sein name; aber auch die dürftige sage bewahrt noch erinnerungen. Nach attischer überlieferung war Pandion vater des unglücklichen schwesterpaares Philomele und Prokne, nach ionischer Pandareos[18]; ausser ihnen wird ihm das zwillingspaar Erechtheus und Butes geboren; auch Prokris die geliebte des Kephalos wird ihm als tochter zugetheilt; durchsichtiger ist die vorstellung, dass Aigeus und Lykos, Nisos und Pallas seine söhne waren[19]: das ist ein bruchstück altattischer theogonie, nach dem durchdringen panhellenischen glaubens in vorgeschichte der landschaft umgesetzt. In diese vorstellung schlägt es ein, wenn es heisst dass unter der herrschaft des Pandion Demeter und Dionysos in das land gekommen seien. Sein vater soll bald Erichthonios bald Kekrops gewesen sein[20]: um genealogische anknüpfung hat man sich erst bemüht, als der gott von seiner höhe zur erde herabgesunken war. Entscheidend ist, dass dieser gott auch ausserhalb Attikas sich nachweisen lässt. Zu Phaistos auf Kreta galt Pandion als vater des Lampros 'des hellen', und dieses Lampros sohn war Leukippos[21], dessen mythischer gehalt sich später ergeben wird.

Dieselbe wurzel ist, wie *da-* in δάνος lat. *danunt*, durch

18 Apollod. III 14, 8 nennt Prokne und Philomela (so schon Hesiod ΕκΗ 568) und die zwillinge Erechtheus und Butes als kinder des Pandion und der Zeuxippe: die Odyssee τ 518 Πανδαρέου κούρη χλωρηὶς ἀηδών, ebenso die ephesische sage bei Antoninus Lib. 11. Prokris tochter des Pandion nach Hygin *f.* 189. 241.

19 Apollod. III 15, 5, 4 Sophokles fr. 872 N.² Herodot I 173 usw. Ankunft von Demeter und Dionysos: Apollod. III 14, 7.

20 Apollodor erkennt beide genealogien an und stellt demzufolge einen doppelten Pandion auf; dem sohne des Erichthonios gibt er das schwesterpaar und die zwillinge (anm. 18), dem sohne des Kekrops, also dem urenkel des Pandion I, theilt er Aigeus Pallas Nisos Lykos zu (anm. 19).

21 Nikander bei Antonin. Lib. 17. Die in folge stiefmütterlicher verleumdung geblendeten söhne des Phineus und der Kleopatra heissen im schol. Apollon. Rh. p. 395, 32. 402, 4 Parthenios und Krambos, bei Apollod. III 15, 3 (schol. Soph. Ant. 980) Plexippos und Pandion: man darf zweifeln, ob diese letzteren namen nicht zudichtung eines attischen tragikers sind vgl. Valckenaer diatr. 196b.

n weitergebildet worden, lat. *nundin-um* lit. *dënà* tag. Auch mit diesem mittel haben die Griechen dieselbe vorstellung ausgeprägt. Griechische städte des Bruttierlandes haben auf ihren münzen eine göttin gebildet, welcher der name Πανδίνα beigeschrieben ist. Auf den münzen von Terina ist ein weiblicher kopf mit haarband (sphendone), ohrring und halsband durch diese beischrift gesichert; auf den münzen von Hippon wird diese göttin nach links stehend, in langem doppelchiton, in der linken ein scepter, in der rechten bald einen kranz, bald, wie es scheint, den heroldstab, nicht wie man meinte, eine geissel oder ähren haltend dargestellt[22]. Millingen und Letronne dachten an Hekate, jener wegen des mondlaufs an eine 'alldreherin' (δῖνος), dieser gar an eine 'ganz fürchterliche' (von δεινός); Mommsen fand darin 'ein überbleibsel des samnitischen nationalcults' und verglich sie der *panda Ceres*.

Sehr gewöhnlich werden aus verbalwurzeln mittelst *m* nomina abgeleitet. Wie von στα- ἐπιστήμη ἐπιστήμων, von θε- εὐθήμων usw., so ist von *djev-* gebildet worden *δημος in Ἑκάδημος Ἀκάδημος[23], Δαμία (abschn. 9), Δημώ (Demeterhymnus 109). Auch dies element wurde benutzt um den 'allerleuchter' zu bezeichnen: Πάνδημος. Zeus führt dies beiwort auf münzen von Synnada in Phrygien[24]. Ein steinsitz des athenischen Dionysostheaters war durch inschrift dem priester oder der priesterin . . . . νόης Πανδήμου νύμφης reserviert[25].

22 Terina: Cat. of the greek coins in the British mus., Italy p. 394 n. 60 f. Hippon: Carelli taf. 187 Cat. Brit. mus. p. 359 n. 17—21 Imhoof-Blumer, Monnaies grecques p. 8 f. n. 34. Die lesung hat zuerst Millingen Observ. sur la numismatique de l'ancienne Italie (Flor. 1841) p. 56 f. 74 festgestellt, s. Letronne Mém. de l'acad. des inscr. t. XIX p. 136 ff. Der inschriftliche beleg, den Letronne s. 137 für (Ἑκάτη) Πανδείνη beibrachte, ist längst durch bessere lesung und ergänzung (Kaibel n. 1029, 10) hinfällig geworden. Vgl. auch Mommsen, unterit. dial. 136 f.

23 über den ersten bestandtheil s. Altgriech. versbau 19 f., wo Ϝεκάδαμος aus Larissa (Athen. mitth. VIII taf. 3) nachzutragen ist.

24 Spanheim zu Iulian. Caes. p. 37 Eckhel doctr. num. 3, 173 Imhoof-Blumer Choix de monn. gr. taf. VI n. 194 Monnaies grecques p. 413 n. 157 f. Der Zeuskopf hat die legende Πάνδημος Ζεύς.

25 *CIA* III n. 369 p. 87b.

Allbekannt ist das epitheton der Aphrodite. Die Athener verehrten in ihr die 'göttin aller demen', die vereinigerin des volks: darum soll ihr bild auf dem alten markte gestanden haben und ihr cultus durch Theseus, als er die einzelgemeinden zu städtischer gemeinschaft zusammenfasste, eingesetzt worden sein[26]. Die umdeutung der göttin zu einer Venus vulgivaga im unterschiede zur Aphr. Urania ist erst das werk einer mit den begriffen spielenden reflexion. Pausanias trägt sie in Platons Gastmahl vor (180^{d}), und hatte sie vermuthlich selbst in seiner schutzschrift für die knabenliebe gelehrt. Darauf beruht die ableitung des wortes vom institut der öffentlichen dirnen, das Solon als wahrer volksfreund eingeführt habe. Das hat zuerst Philemon zum gegenstand eines harmlos scherzenden geplauders seiner 'Brüder' gemacht; Nikander nahm den scherz des komikers für ernst, und wusste ihn durch die neue thatsache zu ergänzen, dass Solon vom ertrag der steuer, die er auf das handwerk dieser damen gelegt, den ersten tempel der Aphrodite πάνδημος errichtet habe[27]. Jene umdeutung ist rasch durchgedrungen, aber sie dreht den sachverhalt um. Die 'himmlische' Aphrodite war es, der die hierodulen geweiht waren; unter ihrem namen war die semitische göttin eingedrungen. Die Pandemos unterschied sich von ihr dadurch dass sie auf einem bocke reitend dargestellt und dass ihr als opfer eine weisse ziege dargebracht wurde[28]. Dieser brauch lässt auf eine lichtgottheit schliessen und weist auf eine vorstellung, die noch jenseits der politischen ausdeutung liegt. Wir gewinnen so in der Πάνδημος die ionische replik zu der nordgriechischen Aphrodite Πασιφάεσσα und der dorischen Pasiphae.

26 Apollodoros π. θεῶν bei Harpokr. p. 144, 1 Pausan. ι 22, 3 (vgl. Plut. Thes. 24 f. ua.). Plutarch verknüpft den cultus der Aphr. ἐπιτραγία und das ziegenopfer mit der abfahrt nach Kreta (ao. 18).

27 Philemon b. Meineke Com. ιv p. 4 Nikander b. Harpokr. p. 144, 3 und, wo seine abhängigkeit von Philemon hervortritt, Athen. xιιι p. 569^{d}.

28 zu Elis ἄγαλμα Ἀφροδίτης χαλκοῦν ἐπὶ τράγῳ κάθηται χαλκῷ Paus. vι 25, 1 Aphr. ἐπιτραγία auch in Athen: Plut. Thes. 18 (anm. 26). Opfer: Lukians hetärendial. 7, 1.

Dem Zeus Πάνδημος gesellt sich nun ohne weiteres der aus zahlreichen inschriften des karischen Stratonikeia bekannte Zeus Πανάμαρος oder, wie er in römischer zeit geschrieben wird, Πανημέριος: er war gewiss ursprünglich nicht gedacht als gott des ganzen tags; vielmehr muss die bedeutung der noch nicht ermittelten verbalwurzel von ἦμαρ und ἡμέρα bei der wortbildung noch lebendig gewesen sein.

Auch ein entlegenes, fremdartiges wort stehe ich nicht an hierherzuziehn. Πάσσιρος wird uns von Hesychios als name eines Hyperboreers bezeichnet, dem man die besidelung der insel Eirene, des späteren Kalauria, zuschrieb. Nach analogie von πάν-σοφος πάσσοφος ua. zerlegt sich das wort in Πάν-σιρος, und man erkennt nun leicht im zweiten bestandtheil das primäre nomen von wurzel *svar* leuchten, das adjectivisch fortgebildet in Σείριος vorliegt und mit ursprünglicherem vocalismus in Εὔσειρος, einem sohne des Poseidon nach malischer sage, wiederkehrt[29]. An anderem ort[30] ist Πασπάριος, nach Hesychios ein beiname des Apollon auf Paros und in Pergamon, als glied unserer reihe erwiesen worden: es bedeutet den 'alles flimmernd beleuchtenden', oder um das in der wurzel σπαρ- liegende bild zum ausdruck zu bringen, 'den alles mit seinem lichte durchtanzenden' gott.

Die bisher betrachteten gestaltungen der einen vorstellung waren sämmtlich mit παν- gebildet. Aber der pronominale wortstamm παντ- ist erst vom griechischen volk geschaffen worden[31]. Weit älter, schon indogermanischer besitz ist ein anderer pronominalstamm; auch er ist zu ausdrücken desselben begriffs verwandt worden, die nur zu folge ihres höheren alters weniger durchsichtig und schwerer zu fassen sind. Dieses pronomen lautet griech. meist ὁμο-, lat. *sem-* (davon *simitu semel simul similis* usw.); im deutschen als adverb ahd. *samo sama* mhd. *sam same* (in der betheuerungsformel auch *sem mir*), nhd. *gleich-sam*. Im sanskrit ist aus

29 Τέραμβος Εὐσείρου τοῦ Ποσειδῶνος καὶ Εἰδοθέας νύμφης Ὀθρηΐδος Antonin. Lib. 22 vgl. Rhein. mus. 23, 363.

30 im Rheinischen museum 49, 461 ff.

31 s. GCurtius gr. etym. n. 631.

diesem stamm eine mit instrumentalis verbundene präposition *samám*, welcher griech. ἅμα genau entspricht[32], und das praefix *sam-* abgeleitet, das 'zusammen' 'allzusammen' bezeichnet, zb. *Saṁvarana* der allumfassende. Dieses *sam* ist im griechischen nicht nur als praefix, sondern auch noch als selbständiges adverbium fortgeführt worden. Nach griech. lautgesetzen musste es zunächst zu *san* werden und den anlautenden sibilanten abschwächen[33], erst in der weiteren umbildung zu ἐν hat es sich bis in die litteratursprache erhalten, nun mit der bekannten auf *an-* zurückgehenden praeposition zusammengefallen und verwechselt. Es ist bisher nicht genügend beachtet worden, dass in älterer sprache ἐν nicht selten noch eine function ausübt, welche sich aus der entstehung und festen bedeutung der gewöhnlichen praeposition nicht genügend erklären lässt. Ich rede nicht von dem Homerischen ἐν δέ, das auf sich gestellt nach vorangehendem pluralbegriff keine andere bedeutung haben kann als in unmittelbarer verbindung mit dativen, wie στὰς ἐν 'Αχαιοῖσιν ua. oder ἐν δ' ἄρα τοῖσιν Σ 494. Aber wie sollen wir die Π 413 und 579 vorkommende formel — κεφαλήν · ἣ δ' ἄνδιχα πᾶσα κεάσθη ἐν κόρυθι βριαρῇ verstehn? In beiden fällen wird durch einen schweren stein der kopf eines kämpfers zerschmettert, doch nicht im helm, sondern sammt dem helm. Wenn Pindar Nem. 7, 78 sagt Μοῖσά τοι κολλᾷ χρυσὸν ἔν τε λευκὸν ἐλέφανθ' ἁμᾷ καὶ λείριον ἄνθεμον, so wird ἔν τε durch das eindringlichere ἁμᾷ einfach aufgenommen und verstärkt. Herodot und attische tragiker gebrauchen ἐν δὲ ganz gleich *simulque*, um das zusammen oder das gleichzeitige hervorzuheben[34], zb. Sophokles Aias 672 f.

> ἐξίσταται δὲ νυκτὸς αἰανὴς κύκλος . . .
> δεινῶν τ' ἄημα πνευμάτων ἐκοίμισε
> στένοντα πόντον · ἐν δ' ὁ παγκρατὴς ὕπνος
> λύει πεδήσας οὐδ' ἀεὶ λαβὼν ἔχει,

32 Curtius ao. n. 449. Aber mit dor. ἅμᾶ, das ἅμᾳ bezw. ἁμᾷ dh. locativ ist, hat *samam* ἅμᾰ nichts zu schaffen.

33 übereilt hat Bergk bei Pindar Nem. 7, 20 eine vorgriechische form σάμα hergestellt.

34 belege aus Herodot gibt Schweighäusers lex. Herod. 1, 210 f. n. 3; aus Sophokles Wunder zur El. 709.

wo ἐν δὲ nur 'zusammen mit den vorgenannten' dh. ebenso wie sie bezeichnen kann. Ich lasse es dahin gestellt sein, ob das ἐν in der datierungsformel jüngerer thessalischer inschriften ταγεύοντος ἐν στρατηγῷ τῷ δεῖνι[35] und die rein comitative anwendung, welche die praeposition im volgärgriechischen erfährt, auf denselben ursprung zurueckzuführen ist.

Auch ohne solche spuren würden wir an der thatsache dieses griechischen auf *sam-* zurückgehenden ἐν nicht zweifeln können bei erwägung der mit wurzel *div dju* gebildeten ausdrücke, deren jüngere nachbildungen wir bereits in Πάνδιος usw. kennen gelernt haben. Das adjectiv ἔνδιος, meist mit langer mittelsilbe, bedeutet 'mittäglich'; Homer gebraucht es praedicativ beim verbum, spätere setzen das neutrum (ἐς ἔνδιον Apollonios, ποτὶ τὤνδιον Kallimachos) für mittagszeit, ἔνδιον ἦμαρ ἔην sagt Apollonios[36]. Laut Hesychios bedeutete makedonisch ἰνδέα mittag, di. wie schon Salmasius gesehn, gr. ἐνδία. Wie soll das wort zu seiner bedeutung gelangt sein vom gewöhnlichen ἐν aus? Wohin dieses führt, kann man ja aus dem scheinbar gleichen und doch grundverschiedenen ἔνδιος *sub diuo* (Theokr. 16, 95 us.) di. 'im hellen' ersehen. Dieses letztere wort verhält sich zu ἔνδιος 'mittäglich' genau wie die präeposition ἐν zum praefix *sam*. Merkwürdig, aber wenig beachtet ist, dass auch ὁ ἔνδιος appellativisch für mittagszeit gebraucht worden ist: grammatiker bezeugen es[37] und es liegt

35 am klarsten in der agonalinschrift von Larissa bei Miller, Mém. de l'acad. des inscr. XXVII 2 (1873) p. 46 Φίλωνος τοῦ Φίλωνος τοῦ ταγεύοντος τὴν πρώτην χώραν (dh. *primo loco* unter dreien) ἐν στρατηγῷ Ἡγησία τιθέντος τὸν ἀγῶνα κτλ., abgekürzt ἐνστρ. bei LeBas n. 1240 f. (vgl. Miller ao. 49); Heuzey, le mont Olympe et l'Acarnanie p. 466 n. 2 und wahrscheinlich 475 n. 15 [ἐν] στρατηγῷ Τιμασι[θέω]. Den volgärgr. gebrauch des ἐν ersehe man zb. aus Theophanes p. 411, 15 de Boor ἐπεστράτευσε Σουλεϊμὰν τὴν Ῥωμανίαν ἐν μυριάσιν ἐννέα usw.

36 Hom. Λ 726 ἔνδῖοι ἱκόμεσθα δ 450 ἔνδῖος . . . ἤλθεν; Apollon. Rh. 1, 603 ἐς ἔνδῖον Kallim. h. auf Demeter 38 ποτὶ τὤνδιον ἑψιόωντο; Kallim. fr. 124 ἴδεος ἐνδίοιο Apollon. 4, 1312 ἔνδιον ἦμαρ.

37 Choerob. in Cram. *AO* II 200, 7 ἔνδῖος, σημαίνει δὲ τὸν μεσημβρινὸν καιρόν Et. M. 339, 1 (vgl. Gud. 186, 39) ἔνδιος: ἡ μεσημβρία ἤγουν ὁ μεσημβρινὸς καιρός; den vers hat Suidas u. ἔνδιος erhalten und Naeke opusc. 1, 69 behandelt.

noch vor in dem verse eines unbekannten alexandrinischen dichters

ὄφρα μὲν οὖν ἔνδιος ἔην ἔτι, θέρμετο δὲ χθών.

Es ist unmöglich, weil wider den sprachgebrauch, dieses masculinum durch ellipse von χρόνος oder gar, wie selbst Naeke wollte, καιρός zu erklären. Wie in der herrschenden ausdrucksweise Ζεὺς ὕει oder ἔσεισε δὴ θεός und nach ausweis transitiver verbindungen wie οὐκ ὕε τὴν Θήραν dh. 'er beregnete Thera nicht' auch in dem unpersönlichen ὕει usw., so ist bei ὁ ἔνδιος ursprünglich der persönliche gott selbst gedacht, 'der gesammterleuchter', ehe der blosse, aber niemals rein abstracte zeitbegriff 'gesammthelle' 'zeit des vollen tageslichts' übrig blieb. Für diesen wandel des persönlichen begriffs wird es hier genügen, an den vollkommen gleichartigen sprachgebrauch von ἡ πανσέληνος, ursprünglich 'ganz leuchtend' zu erinnern, das weiblich ist, nicht weil ὥρα zu ergänzen, wie die lexika uns vormachen, sondern weil ἡ πανσέληνος Selene selbst ist, wie in dem falle durch klare belege erwiesen werden kann[38]. Der gott des lichten tages ist aber nach gemeingriechischer vorstellung Zeus, die Kreter haben den gottesnamen noch geradezu benutzt um den einzelnen tag zu bezeichnen[39]. Somit dürfen wir auf grund des appellativischen ἔνδιος den ehemaligen gott Endios in die liste der griechischen 'gesammterheller' eintragen. Wer kein ausgebildetes sprachgefühl (mythologisches verlange ich gar nicht) besitzt, wird vielleicht das zwingende dieser betrachtung nicht einsehn; ein solcher möge nun die thatsache erwägen, dass Ἔνδιος als menschlicher eigen-

38 Hom. hymn. 32, 1 Σελήνη ... διχόμηνος Pindar Ol. 3,19 διχόμηνις... Μήνη vgl. Apollon. 1, 1231 f. 4, 167 σεληναίην διχομήνιδα, Aisch. Sieben 389 λαμπρὰ δὲ πανσέληνος ... πρέπει Cassius Dio XL 25, 3 προδοθεὶς δὲ ὑπὸ τῆς σελήνης πανσελήνου οὔσης. Auch der wissenschaftliche sprachgebrauch behielt diese ausdrucksweise bei, s. Achilles in Petavius Uranol. p. 141c schol. Arat. 733 p. 114, 24 B. usw.

39 Hom. N 837 ἠχὴ δ' ἀμφοτέρων ἵκετ' αἰθέρα καὶ Διὸς αὐγάς Eurip. Iph. Aul. 1506 λαμπαδοῦχος ἁμέρα Διός τε φέγγος usw. Macrob. *Sat.* I 15, 14 'Cretenses Δία τὴν ἡμέραν uocant': daher die Δίες des Menippos (Meineke Vind. Strab. 235) und Varro's *trecenti Ioues sine capitibus* (Tertull. *apol.* 14 *ad nat.* 1, 10).

name üblich war, zb. in einem vornehmen geschlechte Spartas[40]: bevor es das werden konnte, musste das wort ein persönliches wesen höherer ordnung bezeichnet haben.

Die einfachste nominalform der wurzel *dju* würde *dju-s* sein. Das griechische hat sie mit verschleifung des *j* bewahrt in *Δύς. Wir kennen einen Δύσποντος oder Δυσποντεύς, sohn des Pelops oder des Oinomaos, als gründer der elischen stadt Dyspontion[41]. Die stadt liegt nicht etwa am meere, sie konnte nicht wohl üble erfahrungen mit demselben machen. Der erste bestandtheil des worts kann also nicht das adverbium δυς sein. Vielmehr ist der name des stadtgründers zusammengewachsen aus Δὺς Πόντος (Πόντιος), und das kann nur eine dem Acheloos usw. sinnverwandte bezeichnung des himmelswassers gewesen sein. Aber auch zur bildung unseres begriffes ist dies Δύς verwendet worden: Ἐνδύς. Dieser ausdruck hat sich erhalten in dem delphischen monat Ἐνδυσποιτρόπιος[42], der kalendarisch dem att. Munichion entspricht. Die analyse ist geschützt durch den delphischen Ποιτρόπιος, den schaltmonat von der lage des att. Posideon: das ist προστρόπιος. Beide monate sind einfach, ohne dass eine adjectivische fortbildung vorgenommen wäre, durch den namen des in ihnen hauptsächlich verehrten gottes bezeichnet, wie in Delphi noch der Βοαθόος (att. Βοηδρομιών), auf Rhodos und Sicilien der Δάλιος, auf Aigina und Thera der Δελφίνιος ua. Zu der merkwürdigen zusammenstellung des adjectivs mit einem erstarrten und nicht mehr flectierten nomen findet sich eine parallele im dorischen monatsnamen Διόσθυος[43], den wir bereits nicht als 'Zeusopfer', sondern als 'Zeus stürmer' verstehn gelernt haben (vgl. s. 43). Δίος als alter nominativ kehrt wieder im Δίος Κόρινθος dem 'Zeusknäblein', der dem v jahrh. nur noch als gestalt der ammenmärchen[44] und als unverstandene sprich-

40 vgl. Fleckeisens jahrb. 1871 s. 314. Auch in Athen und anderwärts begegnet der name.

41 Δύσποντος s. des Pelops: Tryphon b. Steph. Byz. 246, 2; Δυσποντεύς s. des Oinomaos: Paus. VI 22, 4. über die stadt s. noch Strabo p. 357 Steph. Byz. 245, 12.

42 s. AKirchhoff Monatsber. d. Berl. ak. 1864 s. 130 ff.

43 s. CFHermann Gr. monatskunde s. 55 f.

44 das wird deutlich durch Pindar Nem. 7, 105 ταὐτὰ δὲ τρὶς

wörtliche redensart geläufig war; diesem *dic-os* entspricht lat. *dius* (zb. *nu-dius tertius*) und *Dius* (*Dius fidius*), im griech. ist davon das demin. Δίυλλος gebildet.

Dieses Ἐνδύς ist nun mit dem geläufigen suffix, das wir aus Πάνδημος kennen, fortgebildet zu *Ἔνδυμος und mit patronymischer erweiterung zu Ἐνδυμίων. Jeder kennt den schönen schläfer, den Selene ihrer liebe würdigt. Aber noch in der jungen elischen sage[45] gebiert ihm, hier dem sohne des Aëthlios, des heros der olympischen festspiele, Selene fünfzig töchter: die runde zahl der monate, nach deren ablauf das fest von Olympia wiederkehrt. Wer mit der mondgöttin kinder zeugt, die monate sind, kann nur ein himmelsgott sein; es ist eine ähnliche verbindung, wie wir sie schon in dem paare Helios und Perse (s. 11) kennen lernten. Diese vorstellung musste also noch im VIII jahrh., als jene sage entstand, lebendig sein. Sie wirkte noch länger fort. In den Eöen[46] war erzählt, dass Endymion bei den göttern im himmel geweilt und nach der Hera begehrt habe, da sei er durch das trugbild einer wolke getäuscht und zur strafe für sein frevelhaftes verlangen in den Hades geworfen worden; andere liessen ihn durch den ewigen schlaf büssen. Wie bei Ixion (s. 35 f.), so ist auch hier die vereitelte und bestrafte liebe zur himmelskönigin nur ein auskunftsmittel, um das ehemalige anrecht auf die göttin mit der gemeingriechischen vorstellung vom göttlichen herrscherpaare auszugleichen. Die bereits der Sappho bekannte sage vom ewigen schlaf, die ebenso wie die Hesiodische wendung (fr. 12 M.), dass Zeus ihm verliehen habe selbst 'seines todes vogt' zu sein, ursprüngliche unsterblichkeit voraussetzt, ist an eine höhle am Latmos-gebirge geknüpft: die gestalt des Endymion,

τετράκι τ' ἀμπολεῖν ἀπορία τελέθει, τέκνοισιν ἅτε μαψυλάκας Διοσκόρινθος. Der belege für sprichwörtliche verwendung bedarf es nicht.

45 Pausan. v 1, 3 f. vgl. Boeckh explic. Pindari p. 138. Sohn des Aethlios war End. schon im Hesiodischen frauenkatalog (fr. 12).

46 Hes. fr. 158 M. beim schol. Apollon. 4, 57 der gelehrtesten quelle. Statt der verstossung in den Hades setzt den für End. durchgedrungenen schlaf die variante im schol. Theokr. 3, 50; als gewährsmann dafür nennt schol. Apoll. p. 487, 4 Epimenides. Zu den sagen von End. vgl. auch Naeke zu Valerius Cato p. 165 ff.

ehemals für den ganzen Peloponnes bedeutend, war ohne zweifel von den dorischen ansidlern der karischen küste dorthin verpflanzt und mit örtlicher sage verquickt worden.

Auf *Ἐνδεύς weist das fem. Ἐνδηΐς zurück, die ahnfrau eines der wichtigsten heldengeschlechter der sage[47]: sie gebiert dem Aiakos den Peleus und Telamon. Als ihr vater wird bald Skiron bald der Kentaure Cheiron genannt.

Scharfsinnigere und gelehrtere werden vermuthlich diese liste noch vermehren. Dem geduldigen leser wird sie eher schon zu lang erschienen sein, und für unseren zweck ist sie auch in ihrer unvollkommenheit ganz genügend. Hatten uns frühere betrachtungen über die zahllosen homonymen der griechischen sage sachgemäss urtheilen gelehrt, so haben wir nun an éinem falle einen einblick in die entstehung der nicht minder zahlreichen synonymen gewonnen. Woran wir diesen unablässig wirkenden trieb der wortbildung beobachteten, war eine zusammengesetzte, eng begrenzte vorstellung. Es lässt sich erwarten, dass in dem maasse, als sie einfach und vermöge ihrer bedeutung für das menschenleben stets wichtig sind, die gottesbegriffe eine noch reichere fülle von synonymen entwickeln mussten. Für die religionsgeschichte ergibt sich daraus die methodologische forderung, dass jede untersuchung, welche den inhalt und umkreis einer religiösen vorstellung zu ergründen sucht, nicht nur die gleichnamigen sondern auch die nach ausweis der wortbildung gleichwerthigen gestalten des mythus umfassen muss.

Bis in die litteratursprache hinein haben die Griechen zu allen zeiten und orten den begriff des allerhellers immer neu ausgeprägt. Es ist ein ununterbrochenes vergehen und werden. Die veraltenden bildungen treten zurück und sterben ab, theils vollständig wie Ἔνδιος Πάνδιος, theils um in vereinzelter anwendung und geltung ein schattenhaftes oder local begrenztes dasein zu führen. Neue worte treten an ihre stelle; aber je jünger, um so mehr verlieren sie die kraft selbständigen lebens:

47 Apollod. III 12, 6 Ἐνδηΐδα τὴν Σκίρωνος Pausan. II 29, 9; tochter des Cheiron nach Philostephanos im schol. *AD* Π 14 schol. Pind. Nem. 5, 12 Hygin *f.* 14.

sie bleiben was sie waren, adjectivische worte. Aus παν-οπ- konnte noch Πάνοψ und Πανόπτης werden, aus παν-δερκ- ist ein Πανδέρκης nicht geworden; Πανδίων war weit verbreitet, Πασιφάη Πασιφάεσσα haben nur bei einzelnen stämmen gegolten, παμφαής hat sich nur in Argos zu einem Παμφάης erhoben. Der adjectivische begriff scheint im verlauf der geschichte blasser und allgemeiner zu werden. Vordem muss es anders gewesen sein. Die vorstellung trat mit sinnlicher kraft vor die seele und übte eine solche macht aus, dass das wort, das sie sich schuf, trotz der adjectivischen beweglichkeit, die ihm verblieb, dennoch ein göttliches einzelwesen bezeichnen konnte. Und mit der abschwächung der vorstellung muss ein anderer vorgang zusammengewirkt haben. Seit die grossen göttergestalten des Olymp und der unterwelt unter der führung von dichtung und kunst gemeinbesitz der nation wurden, konnten vorstellungen, die in den bereich eines oder mehrerer dieser götter fielen, nicht mehr für sich leben und geltung erlangen; unwillkürlich mussten sie in beziehung zu diesen gesetzt werden und das konnten sie nur als eigenschaften oder beinamen derselben.

Begrifflich durchsichtige götternamen

6 Die beobachtungen über begriffserneuerung haben uns, wie man sieht, unwillkürlich vor den ursprünglichen vorgang der religiösen begriffsbildung selbst gestellt. Wir scheuen nicht zurück vor einer frage, die zu aller zeit ein tummelplatz geistreicher und willkürlicher einfälle gewesen ist. Nur wird es darauf ankommen die frage so zu begrenzen, dass sie lediglich auf das erfahrungsmässig erkennbare beschränkt und alle einmischung metaphysischen grübelns ausgeschlossen werde. Wir begehren weder das verhältniss des endlichen zum unendlichen festzustellen noch den ursprung des glaubens an gott zu schauen; wir versagen uns sogar den vorwitz, das letzte erkennbare, den hergang dieser begriffsbildung, gleich zuerst zu erfassen, und bescheiden uns ermitteln zu wollen, welcher art die ursprünglichen begriffe sind, welche die menschliche

sprache von göttern schafft. Das ist ein sehr bescheidnes verlangen, und es wird unseren apriorischen weltbauern ein lächeln verursachen. Aber wir können uns dabei auf dem festen boden der thatsachen bewegen. Zähes festhalten an dem was einmal im glauben und cultus seine kraft bewährt hat, ist so sehr ein unabänderlicher grundzug des religiösen lebens, dass auch den höchst entwickelten formen polytheistischer religion die alten ursprünglichen göttergestalten nicht ganz abhanden kommen konnten. Es gilt die thatsachen zu sammeln und zu verstehn. Wem der weg zu lang und mühsam scheint, dem rathe ich, kurz entschlossen auf gesicherte erkenntniss verzicht zu leisten. Wir wollen nicht vergessen, dass es nur hingebender philologischer vertiefung in die sprache dieser alterthümlichen vorstellungen gelingen kann die vorurtheile unseres durch jahrtausende davon getrennten und entfremdeten bewusstseins zu überwinden und zu erst tastendem, dann hoffentlich lebendigem verständniss vorzudringen. Durch die schale gelangt man zum kern. Vielleicht führt auch unsere scheinbar äusserliche frage uns tiefer.

Schon die vorangegangenen betrachtungen haben uns manchen fall vor augen geführt, der nur sorgfältiger erwogen zu werden brauchte um unsere frage zu beantworten. Es ist nicht nöthig, in den stoppeln ähren zu lesen. Eine hervorstechende eigenthümlichkeit der römischen religion, über welche wir ausreichend unterrichtet sind, liegt uns quer über dem wege; wir können nicht voran dringen ohne uns mit ihr auseinandergesetzt zu haben. Durch Ambrosch und Preller[1] ist der stoff so vortrefflich gesammelt und gesichtet, dass es hier genügen wird die bekannten thatsachen an einem beispiele zu veranschaulichen.

Der zweck des gebetes erfordert, dass keine der gottheiten, deren wohlwollende hilfe für das erbetene gelingen einer handlung erforderlich oder wünschenswerth ist, unangerufen bleibe. Der ängstlichen religiosität des römischen volks, die

1 JAAmbrosch Über die religionsbücher der Römer (aus der Ztschr. f. philosophie und kath. theologie n. f. III 2, 221 ff. 4, 26 ff.) Bonn 1843 LPreller-Jordan Röm. mythologie 1, 134 ff. 2, 204 ff.

sich an die überkommenen gebetformeln streng gebunden fühlte, war dadurch rechnung getragen, dass für alle staatliche cultushandlungen die gebete in den liturgischen büchern der pontifices, den sogenannten *indigitamenta*, vorgezeichnet waren; dem priester oder beamten, der *indigitabat*[2] dh. die anrufung der götter zu vollziehen hatte, sprach der pontifex die überlieferte formel vor, *praeibat*. Hier konnte man die himmlischen mächte für alle vorkommnisse, wie sie dem Lateinervolk einst heilig gewesen waren, in langen reihen aufgezeichnet finden; Varro hat namentlich für das XIV buch seiner *Antiquitates rerum diuinarum* diese quelle zu nutzen gewusst, und seine bequeme zusammenstellung diente den lateinischen vätern der kirche als erwünschte fundgrube für ihre polemik wider das heidenthum.

Den überwiegenden theil der götter, die uns da entgegentreten, bilden nicht die aus der litteratur und den denkmälern bekannten. Es sind durchweg vorstellungsgebilde von vollkommener begrifflicher durchsichtigkeit, grösstentheils auch von enger begrenztheit des begriffs. Für alle handlungen und zustände, die dem damaligen menschen von wichtigkeit sein konnten, sind besondere götter geschaffen und mit deutlicher wortprägung benannt; und nicht nur die handlungen und zustände als ganze sind in dieser weise vergöttlicht, sondern auch sämmtliche irgendwie hervortretende abschnitte, acte, momente derselben. Redeten wir von solchen dingen noch in der alten gelehrtensprache, so würden wir diese durchsichtigen, begrifflich fest abgegrenzten göttergestalten leicht und kurz mit einem ausdrucke Varros als *di certi*[3] bezeichnen können. So müssen wir einen verständlichen ausdruck erst einführen. Ich will sie nach dem vorschlag eines freundes sondergötter nennen; von den beiden hervorstechendsten und enge zusammenhangenden eigenschaften derselben, der engen begrenztheit des begriffs oder der ausschliesslichen geltung für je ein besonderes vorkommniss, und der begrifflichen durchsichtigkeit der

2 zur etymologie vgl. Corssen De Volscorum lingua 1858 p. 18.

3 Fuldaer Servius zu Aen. II 141 (Merkel zu Ov. *fast.* p. CLXXXV fr. 3 vgl. 4) 'pontifices dicunt singulis actibus proprios deos praeesse, hos Varro certos deos appellat'.

benennungen, wird dadurch wenigstens die eine bündig und deutlich hervorgehoben.

Ein kleines gebiet, die ackerbestellung, mag zur veranschaulichung dienen. Beim flurопfer hatte nach der angabe des Fabius Pictor der flamen ausser Tellus und Ceres zwölf götter anzurufen, welche ebenso vielen handlungen des landmanns entsprechen: den *Veruactor* für das erste durchackern des brachfeldes (*ueruactum*), den *Reparator* für die zweitmalige durchpflügung, den *Inporcitor* für die dritte und endgiltige pflügung, bei welcher die furchen (*lirae*) gezogen und die ackerbeete (*porcae*) aufgeworfen werden, den *Insitor* für das einsäen, den *Obarator* für die überpflügung nach der aussaat, den *Occator* für die überarbeitung des ackers mit der egge, den *Saritor* für das jäten (*sarire*) oder ausräuten des unkrauts mit der hacke, den *Subruncinator* (oder *Subruncator*?) für das ausraufen des unkrauts; den *Messor* für die thätigkeit der schnitter, den *Conuector* für die einfahrt des getreides, den *Conditor* für die aufspeicherung, den *Promitor* für die herausgabe des korns aus speicher und scheune. Die aufzählung ist nicht vollständig und kann durch die Varronische überlieferung ergänzt werden. Nicht nur dass neben dem *Insitor* noch ein *Sator*[5], neben dem *Subruncinator* eine *Runcina*, neben dem *Messor* eine *Messia*[6] steht: auch wesentliche vorgänge sind zur seite gestellt, die ihre besondere gottheiten hatten: die düngung des ackers mit dem *Sterculinius* (anm. 5) oder *Sterces Stercutus Sterculus Sterculius*[7], das ausdreschen auf der tenne mit der göttin *Terensis*[8] (vielleicht ehemals auch

4 Servius von Limoges zu georg. I 21 'Fabius Pictor hos deos enumerat, quos inuocat flamen sacrum cereale faciens Telluri et Cereri: Veruactorem, Reparatorem, Inporcitorem, Insitorem, Obaratorem, Occatorem, Sarritorem, Subruncinatorem, Messorem, Conuectorem, Conditorem, Promitorem'.

5 Servius ao. 'ut ab occatione deus Occator dicatur, a sarritione Sarritor, a stercoratione Sterculinius, a satione Sator'.

6 Preller-Jordan 2, 225.

7 vgl. v. Jan's commentar zu Macrob. II p. 55.

8 Arnobius IV 7 *noduterensis* 11 *noduterensem*: dem verfasser lag eine alte corruptel aus *Nodutus Terensis* vor, wie Salmasius gesehn.

einem *Terentius*), die bewahrung des eingeheimsten getreides mit der *Tutulina* oder *Tutilina*[9]. Aber nicht bloss die thätigkeit des landmanns, auch die entwicklung und das wachsthum des getreides ist in allen stadien besonderen schutzgottheiten unterstellt[10]: die ausgesäten getreidekörner unter der erde der *Seia*, das keimen und hervorbrechen der saat der *Proserpina*, das wachsthum der saat der *Segesta*, die knotenbildung der halme dem *Nodotus* und der *Nodutis*, die entwicklung der noch geschlossenen blüthenkolben der *Volutina*, die öffnung der blüthenkolben und das aufspriessen der ähre der *Patelena*, die blüthezeit der *Flora*, der gleichmässige wuchs der ähren der *Hostilina*, die bildung der getreidekörner, so lange sie noch milchig (*lactescentia frumenta*) sind, dem *Lactans* oder *Lacturnus*, das ausreifen der ähren der *Matura*. Für die baumzucht haben wir schon (s. 34) *Pomona* und *Pomonus* kennen gelernt; eine *Puta* sorgt für die entfernung der geilen triebe. Das rindvieh steht unter *Bubona*, die pferde und maulthiere unter *Epona*, der bienenstand unter *Mellonia*. Und so können wir auf jedem gebiet menschlicher thätigkeit und sorge die gleiche fülle göttlicher einzelbegriffe nachweisen.

Es sind schattenhafte gestalten, wie sie da vor uns treten, meinetwegen dämonenartige. Es mag sein. Aber haben sie nicht einstmals für den italischen landmann persönlichkeit und bedeutung besessen? War der glaube an sie beschränkt auf die stelle der litanei, in der sie, viele vielleicht nur einmal des jahres, manche nur einmal im leben des einzelnen menschen, angerufen wurden? Wir können für einzelne fälle noch das gegentheil beweisen. Dass *Proserpina* und *Flora* hervorragende götter des römischen cultus waren, weiss ein jeder; Proserpina musste schon in älterer zeit mehr als ein schattenhafter name der *indigitamenta* sein, wenn sie die fähigkeit besitzen sollte sich mit der griechischen Persephone zu verschmelzen. Eine münze der Salonina[11] stellt *Segetia* im tempel

9 Augustinus *c. d.* 4, 8 'frumentis uero collectis atque reconditis, ut tuto seruarentur, deam Tutilinam praeposuerunt' ua. *Tutulinas* Tertullian *de spectac.* 8.

10 zum folgenden vgl. Preller-Jordan 2, 223 f.

11 Revue numismatique 1874 p. 467.

stehend dar. *Seia* und *Segetia* nennt Plinius *nat. hist.* 18, 8 unter den seit Numa verehrten göttern, deren bilder im circus aufgestellt seien, und als solche gestattet uns Tertullianus *de spect.* 8 noch *Messia* und *Tutulina* hinzuzufügen. *Pomona* hatte, wie s. 34 bemerkt wurde, ein heiligthum bei Rom und einen besonderen *flamen*. Durch ganz Italien wurde allgemein *Epona* verehrt; in allen ställen war am hauptbalken eine nische angebracht, die das kleine sitzbild der göttin trug[12]; das gleiche dürfen wir von *Bubona* annehmen.

Diese merkwürdigen gestalten der römischen götterwelt haben verschiedenartige beurtheilung erfahren. Grassmann hielt sie für schwächliche nachgeburten einer in der entwicklung gehemmten volksreligion[13]: 'während der ursprüngliche volksglaube durch die einbürgerung fremder gottheiten und durch übertragung fremder sagenkreise und verehrungsweisen auf die einheimischen götter manigfach verdunkelt und getrübt wurde, so schuf sich nun das volksbewusstsein, gleichsam zum ersatze dafür, eine fast unzählbare menge neuer, oft freilich sehr dürftig ausgestatteter gottheiten . . . ., die meist nicht zeit fanden, im volksleben fester zu wurzeln oder sich mit tieferem dichterischen oder religiösen geiste zu befruchten'. Das klingt ganz geschichtlich, und ist doch kurzsichtig gedacht. Als das 'volksbewusstsein' diese ersatzgötter schuf, konnte es doch nur demselben triebe religiösen vorstellens folgen, dem die alten angestammten, nun durch den fremden cultus gestörten götter entsprungen waren; die vorstellungen konnten sich nicht in anderer richtung bewegen als vorher. Tiefer hat Th. Mommsen geblickt. Im unterschied von Griechen und andern verwandten völkern erkannte er bei den Italikern eine innige religiosität, die den begriff selbst festhält und es nicht duldet, dass die form ihn verdunkle[14], weil ihr 'die heiligen gedanken auch durch den leichtesten schleier der allegorie sich zu trüben schienen'; 'die 'römischen glaubensbilder' halten sich 'auf einer unglaublich niedrigen stufe des anschauens und des be-

12 s. Preller-Jordan 2, 227.
13 Kuhns ztschr. f. vgl. sprachf. 16, 102 vgl. 107.
14 Mommsen Röm. gesch. (8 aufl.) 1, 27 f. 163 f.

greifens', aber nur darum weil 'dem Römer der grundgedanke in seiner ursprünglichen nackten starrheit stehen bleibt'. Diese beobachtungen sind unstreitig im wesentlichen zutreffend; für zureichend kann ich sie nicht halten. So lange sich nicht erweisen lässt, dass die bildung und bewahrung durchsichtiger, verstandesmässig fassbarer götterbegriffe eine den übrigen verwandten völkern fremde eigenthümlichkeit des italischen zweigs war, muss die möglichkeit offen gehalten werden, dass die Italiker eine alte, ursprünglich gemeinsame bildungsweise religiöser vorstellungen länger und getreuer bewahrt hatten als die verwandten völker; dem besonderen charakter und der geschichtlichen entwicklung der Italiker wird auch so volles recht zu theil: dass sie die alten gestalten so zähe festhielten, dass sie so kärgliche und vor der griechischen überlieferung so rasch verblassende mythenbildung hatten, darin ist die eigenthümlichkeit des volks anzuerkennen. Dass wir aber die erscheinung so aufzufassen haben und eine besonderheit religiöser begriffsbildung den Italikern nicht zusprechen dürfen, das lässt sich erweisen, und ich halte diesen nachweis für wichtig genug um auch einen weiteren auslauf nicht zu scheuen.

LITAUISCHE GÖTTER

7 Eine glückliche fügung hat uns vom götterglauben eines nördlichen, spät und langsam der cultur gewonnenen zweiges unseres völkerstamms reichlichere kunde aufbewahrt. Zu dem preussisch-litauisch-lettischen volk sind erst seit dem ende des XII jahrhunderts die strahlen des Christenthums gedrungen. Obwohl es schon im laufe des XIII jahrh. zum christlichen bekenntniss gezwungen wurde, blieb es doch innerlich von demselben lange unberührt. Wiederholte aufstände gegen die fremden herren dienten dem alten götterglauben zur belebung, und die mangelhafte kenntniss der landessprache[1] setzte dem deutschen bekehrungseifer ein schwer überwindbares hemmniss entgegen. Die verordnungen und landtagsschlüsse noch des XV jahrh. wenden sich gegen die abgötterei und zauberei des

1 vgl. MTöppen in den N. Preuss. provinzialblättern 1846 b. I, 340 f.

volks[2]. Aber die innere auflösung, der gerade in dieser zeit wie der orden der deutschen ritter so die katholische geistlichkeit unaufhaltsam verfiel, war nicht geeignet wandel zu schaffen. Das heidenthum war ungebrochen, wenn auch aus furcht vor strafe die blutigen opfer nur geheim geübt wurden. Zur zeit des Baseler concils (c. 1431—7) hatte Hieronymus von Prag aus seiner erfahrung als missionar des landes zu berichten, dass in Litauen viele in der nacht des heidenthums lebten und götzendienst trieben[3]: seine missionsthätigkeit war an dem widerstand gescheitert, den namentlich die frauen der ausrottung der heiligen bäume entgegenstellten; der katholische regent sah sich genöthigt, um einem aufstand vorzubeugen, den eifrigen bekehrer abzuberufen. Aber noch im j. 1520, freilich in einer zeit grosser kriegsnoth, sehen wir in aller form, ja mit voller öffentlichkeit einen waidelotten[4] ein stieropfer vollziehn. Die reformation, welche seit 1523 in diesen landschaften durchdrang, stiess überall auf ein heidenthum, das von der römischen kirche nicht überwunden war und oft in grotesker weise sich mit dem Christenthum gemischt hatte[5]. Vor der eifrigen

2 Töppen ebend. 1, 341 ff.

3 Von ihm hat der wissbegierige Aeneas Silvius zu Kleinbasel sich eingehend berichten lassen, was er in der Historia de Europa c. XXVI (Scriptores rerum Prussicarum 4, 238 f.) mittheilt.

4 waidelotte, in deutschen quellen waideler, eigentlich 'der wissende', ist der allgemeine name der litauischen priester und zauberer. Die geschichte des opfers von 1520 und eines '6 oder 7 jahre' später von demselben vorgenommenen, diesmal freilich geahndeten sauopfers erzählt Lucas David, Preuss. chronik (anm. 15) 1, 117 ff. vgl. Toeppen ao. b. 2, 210 f.

5 PEinhorn (Scriptores rerum Livonicarum 2, 616) sagt über den einfluss der katholischen geistlichen auf die Letten: 'Wann sie nu aber vermeinten, sie hetten ihrem dinge genug gethan und ihre unteutschen wol unterrichtet, so befand sichs das ein *confusum chaos* oder ein vermischter glaube aus dem bäbstischen und heydnischen worden war: denn wie sie dazu gehalten wurden, das sie die heiligen, sonderlich die jungfraw Mariam anruffen solten, und sie saben das es mit der anruffung ihrer götter und göttinnen ubercin kahm, da rieffen sie beydes, die jungfraw Mariam und andere heiligen, und denn auch ihre götter und göttinnen an, vermeineten also, sie weren mit einander einig und köndten beyderseyts helffen' (vgl. unten s. 107 *Lopemaat*).

lehre der lutherischen geistlichen und vor der strafenden gewalt der weltlichen behörde[6] sind dann im laufe des XVI und XVII jh. die alten volksüberlieferungen mehr und mehr zurückgetreten und in vergessenheit gerathen bis auf wenige noch heut fortlebende vorstellungen.

Mit dieser kurzen geschichtlichen skizze ist bereits die erklärung für die natur der uns vorliegenden überlieferung gegeben. Weder Heinrich der Lette, der seine Livländische chronik 1226 abschloss, noch Peter von Dusburg, der gerade ein jahrhundert später 1326 die erste Preussische chronik herausgab, nennen götternamen. Aber der letztere gibt wenigstens eine kurze und treffende charakteristik der altpreussischen religion[7]: 'sie sahen in allem erschaffenen eine gottheit, in sonne, mond und sternen, den donnerschlägen, den vögeln, auch den vierfüsslern, bis zur kröte; sie hatten auch heilige wälder, felder und gewässer, dergestalt dass sie darin nicht holz zu schneiden, ackerbau zu treiben und zu fischen wagten'. Erst mit der durchführung der reformation trat die geistlichkeit, die nun zu dem volk in dessen eigner sprache redete, dem denken und fühlen des volks näher, und nun mehrt sich rasch die genauere kunde von den heidnischen überlieferungen dieser völkergruppe. Schon in der vorrede zu der im j. 1530 erlassenen preussischen kirchenagende nennen die beiden bischöfe Georg Polentz und Paulus Speratus eine reihe von göttern, die sie mit römischen vergleichen[8], der litauische katechismus

6 bemerkenswerth ist der in litauischer sprache abgefasste erlass des markgrafen Friedrich vom 6 dec. 1578 wider den götzendienst und die zauberei des litauischen volks: N. Preuss. provinzialbl. 1852 b. 1, 243 f., von Bezzenberger bearbeitet in der Altpreuss. monatsschr. 14, 459 ff.

7 Scriptores rerum Prussicarum 1, 53 'errando omnem creaturam pro deo coluerunt, scilicet solem, lunam et stellas, tonitrua, uolatilia, quadrupedia eciam, usque ad bufonem ['bubonem' besserte Praetorius s. 37, aber das 'usque ad' spricht nicht dafür]. habuerunt eciam lucos, campos et aquas sacras, sic quod secare aut agros colere vel piscari ausi non fuerant in eisdem'.

8 Jos. Bender in der Altpreussischen monatsschrift 4, 97 f. Die stelle lautet: 'sunt autem ... hi: Occopirmus, Suaixtix, Auschauts, Autrympus, Potrympus, Bardoayts, Piluuytus, Parcuns,

von 1547 [9] fügt weitere hinzu. Und nun folgen sich die eingehenderen beobachtungen und berichte des **Jan Malecki** (Meletius oder Menecius), pfarrers in Lyck von 1537 bis mindestens 1567 [10], in dem zuerst 1551 gedruckten kurzen sendschreiben an Georg Sabinus, des Jakob **Laskowski**, eines polnischen edelmanns, der zwischen 1568 und 1572 als 'revisor' die zustände des Żamaitenlands untersuchte und später auf wunsch des Lasicki seine aufzeichnungen über den dortigen götterglauben zusammenfasste [11], endlich des Math. **Stryikowski**, eines canonicus im Żamaitenland, in dessen 1582 erschienener Polnischer chronik [12]. Weitaus die reichlichsten mittheilungen verdanken wir dem Laskowski. Wir müssen darum dem polnischen zur reformierten kirche übergetretenen staatsmann Jan **Lasicki** sehr dankbar dafür sein, dass er Laskowski zu seiner übersicht der Żamaitischen götter veranlasste und dieselbe im wesentlichen unverändert in seine kleine schrift *de diis Samagitarum* aufnahm, die nach angabe des herausgebers im frühjahr 1580, sicher zwischen 1579—82 abgefasst ist. Diese ist freilich nur eine eilfertige compilation, aber sie umfasst so ziemlich das wichtigste, was wir über die religion der offenbar am längsten beim alten verblichenen Żamaiten wissen, da er ausser Laskowski's aufzeichnungen auch die mittheilungen des Malecki darin aufnahm und sogar von Stryikowski einiges durch vermittelung des litterärischen freibeuters Guagnini benutzen konnte [13]. Durch den neudruck der ersten ausgabe (Basel 1615) und die daran geschlossenen untersuchungen hat sich WMannhardt ein grosses verdienst erworben. Noch im XVII jh. hat Matthäus **Prätorius**, der

Pecols atque Pocols, qui dei, si eorum numina secundum illorum opinionem pensites, erunt Saturnus, Sol, Aesculapius, Neptunus, Castor et Pollux, Ceres, Iuppiter, Pluto, Furiae'.

9 Schleicher in den Wiener sitzungsberr. 1853 b. 11, 87—9 Mannhardt in der bald zu nennenden bearbeitung des Lasicius s. 131 Bender ao. 4, 116 f. ABezzenberger gab einen neudruk: Litauische und lettische drucke des 16 jh. I Göttingen 1874.

10 s. Bender ao. 4, 99 f. Mannhardt zu Lasicius s. 104.

11 s. Mannhardt ebend. 107 f.

12 s. Mannhardt ebend. 105 f.

13 s. Mannhardt ebend. 101 ff. 82.

in litauischem gebiet geboren lange jahre (seit 1664) prediger im Nadrauischen gewesen war und mit lebendigem sinne alles volksthümliche beobachtete, die ältere litterarische kunde aus eigener erfahrung zu ergänzen vermocht; das grosse werk 'Deliciae Prussicae oder Preussische schaubühne', an dem er von etwa 1676 bis 1698 arbeitete, liegt jetzt im archiv zu Königsberg; dass wir nahezu alles erwähnenswerthe und eigene, was die handschrift enthält, bequem und verlässlich benutzen können, verdanken wir einem von William Pierson veranstalteten auszuge. Auch an fälschungen hat es nicht gefehlt. Der in polnischem parteiinteresse 1517 bis 1521 verfassten 'Preussischen chronik' des Simon Grunau hat MToeppen die maske abgerissen. Die chronik Christians des ersten Preussenbischofs, der er die einführung einer dreiheit höchster götter durch skandinavische einwanderer zu entnehmen vorgibt, ist eine dreiste erdichtung[14]; sie hat nicht nur den gewissenhaften Lucas David[15], der an seiner Preussischen chronik 1572—83 (seinem todesjahr) schrieb, sondern auch die neuere geschichtsforschung[16] bis in die jüngste zeit getäuscht. Und noch kürzlich hat Edmund Veckenstedt die erfahrung machen müssen, wie schwierig es ist aus dem munde von halbwegs gebildeten, welche die wünsche des fragestellers kennen und die mittel

14 Simon Grunau's Preussische chronik (hrsg. von Perlbach ua. als bd. I. II der Preuss. geschichtsschreiber des XVI und XVII jahrh. Leipz. 1876 ff.) 1, 62. 94 f. 77 f. s. darüber MToeppen, Geschichte der preuss. historiographie (Berl. 1853) s. 122 ff., besonders 178 f. 190 ff. Die namen dieser drei götter hat Grunau allerdings nicht erfunden, aber er fügt noch drei weitere hinzu, von denen zwei erlogen sind, s. unter *Iszwambraitis*.

15 Preussische chronik von M.Lucas David ... hsg. von EHennig Königsb. 1812—17 (8 bde 4); s. MToeppen ao. 226 ff.

16 Joh. Voigt, Geschichte Preussens 1, 617 ff. versuchte den beweis zu führen, dass die chronik Christians noch von LDavid unmitttelbar benutzt sei, s. dagegen Toeppen ao. 234 ff. Die dichtung von der heiligen eiche mit den drei götterbildern zu Romove spukt daher noch bei Voigt 1, 146 ff. und in O. v. Rutenberg's Gesch. der Ostseeprovinzen (Leipz. 1859) 1, 30. 46 ff., sogar in HWissendorff's Notes sur la mythologie des Lataviens (Revue des traditions populaires 1893); nur Toeppen war ihr schon früher (N. Preuss. provinzialbl. 1846 b. 1, 305 ff.) mit zweifeln entgegengetreten.

zu ihrer befriedigung in wissen und phantasie besitzen, zuverlässige berichte über volksüberlieferungen zu erlangen[17].

Die litauischen götternamen sind zwar nicht selten besprochen worden, aber meist dilettantisch, zb. von Schwenck, Töppen, Bender[18]; wissenschaftlich und auf grund tieferer sprachkenntniss nur einzelne durch Schleicher, Bezzenberger, Brückner; Mannhardt, der seine aufgabe weiter gesteckt hatte, war der sprache nicht genügend mächtig, wie die kenner urtheilen. Der gelehrtenwelt steht mit ausnahme der wenigen, die sich mit litauisch und slavisch beschäftigen, diese mythologie ganz ferne. Es schien darum unzulässig nur die für die gegenwärtige frage bedeutsamen götternamen auszuheben, wenn nicht der zweck der betrachtung selbst in frage gestellt werden sollte. Um den einwand abzuschneiden, dass zufällige erscheinungen willkürlich herausgegriffen und aufgebanscht würden, fühlte ich die pflicht, einen quellenmässigen überblick der litauischen götternamen mit möglichster vollständigkeit zu geben; nun kann sich, wer lernen will, selbst überzeugen, was regel, was ausnahme ist. Die unerlässliche linguistische unterstützung, die von anderer seite versagt wurde, hat mir mein college herr dr. FELIX SOLMSEN auf das bereitwilligste gewährt; er hat sich nicht begnügt mit der lautlichen berichtigung und sprachlichen erläuterung der in meiner liste vereinigten namen, sondern auch aus den quellen werthvolle ergänzungen hinzugefügt und mich zum wetteifer angeregt. So darf ich die folgende alphabetische zusammenstellung, von der ich auch was zum cultus gehörte nicht ausschliessen mochte, als unser gemeinsames werk bezeichnen; wir legen sie mit dem wunsche vor, dass die so erleichterte übersicht des thatsächlichen berufenen gelehrten

17 Die mythen, sagen und legenden der Žamaiten, gesammelt und herausg. von Dr. Edm. Veckenstedt 2 bde. Heidelb. 1883. Nach Brückners ausführungen im Archiv f. slav. philologie 9, 12—31 musste von einer verwerthung dieses buchs abgesehn werden. Ebenso habe ich Narbutt's *mitologia Litewska* unberücksichtigt gelassen, s. Mannhardt ao. 127. 133 f. Schleicher Lit. 90 (17).

18 Töppen in den N. Preuss. provinzialbl. 1846 bd. 2, 218 ff. Jos. Bender in der Altpreuss. monatsschrift 4, 97—135.

den anreiz zu eingehenderer beschäftigung mit diesen resten litauischen heidenthums geben möchte als es bisher der fall war; an ungelösten fragen ist kein mangel.

Der kürze halber bezeichne ich mit

A Archiv für slavische philologie herausg. von V. Jagić. Berlin, 1876 ff.

Ag Kirchenagende von 1530 s. s. 81 anm. 8.

L Laskowski's bericht in: Ioh. Lasicii Poloni de diis Samagitarum libellus herausg. v. W. Mannhardt, mit nachträgen von A. Bielenstein. Riga 1868 (separatabdruck aus dem Magazin der lettisch-litterärischen gesellschaft b. XIV st. 1 s. 82 —143). Ich führe die schrift nach den am rande dieser ausgabe angegebenen seiten des ersten drucks von 1615 an.

M Jan Malecki in Scriptores rerum Livonicarum II 389 f. und bei Lasicius s. 53 f.

Mh Mannhardt in der unter *L* angeführten schrift. Die seitenzahlen beziehen sich auf das Magazin, dessen seiten auch im sonderdruck angemerkt sind.

P Matthaeus Praetorius' [lebte von ungefähr 1635 bis 1707] Deliciae Prussicae oder Preussische schaubühne. Im wörtlichen auszuge aus dem manuscript herausgegeben von W. Pierson. Berlin 1871.

Sb Schleicher, Berichte aus Litauen, in den sitzungsberichten der Wiener akademie 1852 b. IX 524 ff.

Sl Schleicher, Lituanica, in den Wiener sitzungsberichten 1853 b. XI 76 ff. Die seiten des sonderabdrucks sind in parenthese zugefügt.

Srl Sciptores rerum Livonicarum. Sammlung der wichtigsten chroniken und geschichtsdenkmale aus Liv-, Ehst- und Kurland, in genauem wiederabdrucke der besten ... ausgaben. II bd. Riga u. Leipz. 1848.

Áitvaras, áitvars 'incubus qui post sepes habitat' *L* 51 alf, fliegender drache mit feurigem kopf *P* 29 f. vgl. 21, bei den Nadrauern auch als mensch 'mit unglaublich grossen händen und füssen' gedacht *P* 13. Eine noch lebendige volksvorstellung, s. *Sb* 548 *Sl* 24 Bezzenberger Lit. forsch. 64 Beiträge 1, 42 *Mh* 126, 22. 119. 'dem Aitvars muss von dem gekochten oder gebratenen das erste, wovon sonsten keiner was geschmecket hat, gegeben werden' *P* 30. s. *Kaukai.*

'Akmo saxum grandius' Rostowski bei Brückner *A* 9, 33. ebd. 35 'saxa pro diis culta: quae illi lingua patria *atmeschenes viete* ... [lett. *atmeschanas wieta* adiicicudi locus], in quae ciborum analecta pro libamine conicctabant: quibus caesorum animantium cruorem aspergebant

quaeque contingere ipsis fas esset uictimariis'. *akmū* heisst stein. Rost.'s schilderung erinnert an ἕρμακας λίθους σεσωρευμένους εἰς τιμὴν τοῦ Ἑρμοῦ (schol. Nik. Ther. 150) vgl. Babrios *f.* 48. Über den steincultus auch *P* 21 f. 'es ist vor einigen jahren ein etwas hoher stein unweit Gumbinen oder Bisserkeim in einem fichtenwäldchen vor heillg gehalten, auff welchen dio angräntzenden geldt, kleyder, wolle udgl. geopffert'.

'Alabathis quem linum pexuri in auxilium uocant' *L* 49.

Algis 'angelus est summorum deorum' *L* 47. Es ist wohl das lett. *elks* 'götze': *e* und *a* wechseln vielfach im lit. wortanlaut; vgl. lit. *elkas* heiliger hain, Bezzenberger Beitr. 1, 42 f.

Audaj chronik des XIII jh. bei Brückner *A* 9, 6. 10 f. mit der variante *N'nadėj* (ebd. 3) und *Andij* (russ. chron. ebd. 9, 638): wie Wolter *A* 9, 640 vermuthet, aus *ange-dėwe* (göttliche natter).

Antrimpus s. *Autrimpus*.

'Apidome mutati domicilii deus' *L* 48 von *Mh* 123 als *apeidama* die umherziehende von *apeimi* umhergehn gefasst. das ist unzulässig. vielleicht *api-dėmė* umgebung von *api-dėti* umgeben?

'Aspelenie (dea) angularis' *L* 49. *Mh* 127 hat sie willkürlich als 'schützerin des herdes zum malzdarren' gedeutet, richtiger 136 f. *Až(u)pelene* 'die hinter (*ažu* ostlit. = *už*) dem herde (*pelēnė* feuerherd) wohnende', schützerin des winkels zwischen herd und wand. Vielleicht hängt der glaube mit dem bekannten cultus der hausschlange zusammen, *M* in *Srl* 2, 390 (*L* 55) 'Lituani et Samogitae in domibus sub fornace uel in angulo uaporarii, ubi mensa stat, serpentes fouent, quos numinis instar colentes ... euocant ad mensam' usw. s. *Gyvātė*.

Atlaibos von *L* 49 nur genannt, vgl. *Mh* 136.

Audros gott der sturmfluth, der windsbraut *L* 47 *Mh* 126. es ist gen. sg. von *áudra* sturmwind, sturmfluth, also vermuthlich *dė̃vas* zu ergänzen.

'Ausca dea est radiorum solis uel occumbentis uel supra horizontem ascendentis' *L* 47. das ist *auszrà* morgenröthe, vgl. *Mh* 127 Brückner *A* 9, 19. zu 'uel occumbentis' wird man ein fragezeichen setzen dürfen.

'Auscautum (boi *L* 54 Auscūtum) deum incolumitatis et aegritudinis' *M* in Srl 2, 390 s. *Auszweitis*. *Ausschauts Ag*, dem Aesculapius gleichgesetzt.

Austheia 'summerin', bienengöttin besonders beim ausschwärmen angerufen *L* 48 *Mh* 126. das ist *osztėjà* von *õszti* summen.

Auszrà s. *Ausca*.

Auszrinė der morgenstern von *auszrà Sl* 99 (26).

'Auszweitis, nach Bretkius *Auszweikus*, ein gott der kranken und gesunden, von *sweikas* gesund, *sweikata* gesundheit' *P* 27 vgl. 66. Damit ist nichts anzufangen. s. *Auscautum*.

'Autrimpus abzuleiten wie *Padrymbe*, gott der feuchtigkeit' *P* 27 nach *Ag*, die *Autrimpus* dem Neptunus gleichsetzt. dagegen 'Antrimpum deum maris' *M* in *Srl* 2, 390 (*L* 54). Die worte sind nicht sicher zu bestimmen. Aber man möchte vermuthen, dass *Antrimpus* und weiter *Autrimpus*

aus *Natrimpus* verderbt sind, s. *Natrimpe*.

'Auxtheias Vissagistis deus omnipotens atque summus' *L* 46. das ist *auksztéjas* (vgl. Leskien Bildung der nomina s. 342) *vis(sa)galįsis* (?) 'der höchste allmächtige', offenbar nichts als übersetzung christlicher ausdrücke vgl. auch Brückner *A* 9, 8.

Aužũias eiche und klcwẽlis dem. von *klẽvas* ahorn werden in liedern personificiert *Sl* 100 (27). Die eiche war dem Perkuns heilig (A 9, 35' vgl. *P* 16. 19 f.), aber hatte auch selbst göttliche verehrung (vgl. Töppen N. Pr. provinzialbl. 1846 b. 2, 342): der Jesuite Rostowski hat (aus den acten seines ordens) die nachricht, dass männer einer eiche, frauen einem lindenbaum 'pro frugibus et incolumitate rei domesticae quasi diis' eine henne zu opfern pflegten (Brückner *A* 9, 35): diese zuweisung der beiden baumarten an die beiden geschlechter wird dadurch verständlich, dass bei der alten heiligen feuerbereitung eichenholz als τρύπανον, lindenholz zur ἐσχάρα diente, s. A. Kuhn, Herabkunft des feuers (Myth. stud. I) 36 ff.; von der benutzung der eiche zur feuererzeugung hat noch *P* 19 f. kunde. Lehrreich ist ein amtlicher bericht von 1657 (N. Preuss. provinzialbl. 1865 b. 10, 159) über eine h. eiche 'zwischen Bojargalien und Rudschen': 'dahin lauffen die Littawen ezliche viel meilen her walfahrten, wenn sie böse augen, lahme glieder, schaden an hände und füssen oder sonst gebrechen am leibe haben: die steigen an angesetzten ästigen tannen hinauf bis an einen eingewachsenen ast, kriechen dreimal durch das loch [zwischen dem ast und dem stamm], hernach binden sie was jeder opffert umb den ast und glauben festiglich, das sie davon gesund werden; wie denn izo recht fort derselbe ast ganz voll bosenbender, littawische weiberschleyer, gürtell, messer udgl. sachen von oben an bis unten bebunden ist; ezliche opffern auch geldt, das legen sie vor den baum uff die erden'. s. *Rumbùta*.

'Babilos apum (deus). hunc Russi Zosim cognominant' *L* 48, *Bubilos* gott des honigs nach Stryikowski b. *Mh* 106 n. 10, *Babilas* Martini *Mh* 118.

Bangputỹs eigentlich 'wellenbläser' von *bangà* welle und *puczù* blasen, auch Bangũ dëvâitis 'wellengott': *Sl* 98 (25) *Mh* 126. *P* 33 'das wasser ist als ein deus masculus . . unter dem namen Bangputtis ... angebethet worden', aber 32 'Bangputtis ist ein gott des sturmes, dem zu ehren sie einen löffel stehlen und hernach verbrennen'.

Barzdùkai plur., segen spendende däumlinge, die unter dem holunder in der erde wohnen; in der scheune wird ihnen der tisch gedeckt *P* 29 f. *Sl* 98 (25), über den cultus *M* in *Srl* 2, 390; besondere zauberer (*barzdukones*) wissen sie 'zu beschwören, dass sie sich an diesem oder jenem ort aufhalten' *P* 47. sicher nicht mit *Sl* von *barstaù* getreide schütten, streuen abzuleiten, sondern von *barzdà* bart, also die bartmännlein: wozu *P*

29 stimmt. *Bardczukkai* nennt *P* 17 unter den glücksgöttern. vgl. *Bezdůkai* und *Putscaetum*.

Baůbis 'brüller' der 'kuh- und ochsengott' noch in der ersten hälfte des XVII jh. angerufen *P* 32. 67 *Mh* 126 *Sl* 101 (28) s. *Jauczu baubis*.

'Bentis... efficit, ut duo uel plures simul iter aliquo instituant' *L* 48 hängt offenbar mit *beñdras* 'teilhaber' zusammen, wurzel *bhendh* in got. *bindan* usw. gr. πενθερός: darf man für das lit. ein primäres verbum von dieser wzl. voraussetzen, so könnte davon ein nomen agentis **bindis* 'der binder, verbinder' abgeleitet sein; wegen der tiefstufe in der wurzelsilbe s. Leskien Bild. d. nom. 295.

Bezdůkai 'die götter, die unter dem holunder wohnen, woraus das wort *barstukken* verderbt worden' *P* 17, der sie ebend. unter den waldgöttern nennt. Nach *P* 29 'die erdleute heissen eigentlich *Besdukkai*, weil sie unter dem holunder wohnen' möchte man vermuthen, dass der ausdruck nur eine vermuthung *P*'s für *barzdůkai* ist; oder aber es ist der *bĕsůks* gemeint, für den Bezzenberger Lit. forsch. 40. 65 belege gibt, der weiter nichts ist als *bĕsas* 'der böse'.

'Bezlea dea uespertina' *L* 47. Brückner *A* 9, 18 vermuthet nach dem vorgang von Bender und *Mh* 122 verschreibung von *b* für *kr* und vergleicht lettisch *krêsla krêsls krêsliba* abenddämmerung.

'Bibcziu Bobelis gartengott' Brodowski bei *Sl* 84 (11), auch von *Sl* 101 (28) nicht aufgehellt. Doch erinnert das zweite wort *bobelis* ebenso sehr an *Babilos* wie an *Bubilos*. Sollte nicht in allen diesen worten *bob- bab- bub-* blosser fehler für *birb-* sein, vgl. *Biczbirbins Bicziubirbullis?* Ein nomen agentis *Birbelis* 'summer' neben *Birbulis* wäre denkbar, vgl. Leskien Bild. d. nom. 479 f.

Biczhirbins (*Mh* 126 liest *Biczu birbius* von *bitĕ* biene und *biȓbti* summen) 'bienengott' *P* 32, unter den viehgöttern *P* 17, den hausgöttern *P* 26 genannt. In dem zweiten bestandtheil ist *birbiù biȓbti* summen nicht zu verkennen, doch ist *biczbirbius* und *biczu birbius* 'summer der bienen' eine nicht litauische und überhaupt sprachlich nicht zu rechtfertigende zusammenstellung. s. unten *Jauczu baubis*.

Bicziu birbullis 'bienengott' *P* 68 neben einfachem Birbullis: *birbulis* 'summer', nomen agentis zu *biȓbti* vgl. die beiden vorhergehenden worte.

Bildůkai poltergeister, sing. *bildůkas bildżůkas* 'der polterer' von *bildù bildĕti* poltern *Sb* 548 *Sl* 98 (25).

Birbullis s. *Bicziu birbullis*.

Birzulis *L* 49 'gott der birken, des birkenlaubs und birkenwassers' *P* 32 f. *Mh* 126, 18. deminutiv zu *bérżas* birke; belege für diese bildung bei Leskien 492. Ob die vocalfärbung in der wurzelsilbe richtig oder *berżùlis* anzusetzen ist, lässt sich nicht entscheiden; es kommen ableitungen von *bérżas* mit *ir* vor: *biȓżlis birżĕlis*.

Blizgulis 'schneegott' Brodowski bei *Sl* 85 (12). zu *blizgù blizgĕti* flimmern, also *blizgulÿs*

oder *blizgùlis* ein blinkendes ding, flimmer, flitter vgl. *Sl* 103 (30); oder nomen agentis 'der funkler, flimmerer'.

'Breksta (dea) tenebrarum' *L* 47, vermuthlich *brëkszta* 3 sing. praes. 'der tag bricht an, es dämmert' vgl. Brückner *A* 9, 18.

'Budintaia hominem dormientem excitat' *L* 49 und Budintojis 'der aufwecker' *P* 32 *Mh* 125, 10. nomina ag. zu *bùdinu*.

Curche und Curcho s. *Kurche*, vgl. *Gurcho*.

Czużė 'reisegott' Brodowski *Sl* 85 (12); von *Sl* 103 (30) als slavisches lehnwort erkannt vgl. russ. *čužoj* fremd.

'Datanus donator est bonorum seu largitor' *L* 47 von wz. *dō* lit. *dũti* geben, aber das stammbildende suffix ist dunkel und sonst nicht nachweisbar.

Deivės (sing. *deivė̃*) urspr. göttinnen, dann gespenster. das dem. *deiváitis* (fem. *deiváitė*) 'gottchen' diente dazu den Perkuns zu bezeichnen *P* 21, und so war es gemeint, wenn nach *L* 48 *Devoitis* der specialgott einer landschaft war. fem. pl. *deiváitės* quell- und flussnymphen, Brodowski b. *Sl* 84 (11). vgl. *Sb* 549 *Sl* 97 (24).

'Derfintos pacem conciliat' *L* 48. 'dass der name verderbt ist, zeigt schon das unlitauische *f* an, man vermuthete dahinter ein *dërintojis* conciliator' Brückner *A* 9, 18.

Dë̃vo sunėlei gottes söhnlein *Sl* 99 (26). 93 (20). christlich?

Dicdeweytte göttin, deren zorn als ursache der pest erklärt wurde, die 1571 unter den fischern des kurischen Haffs wüthete, nach einem amtlichen bericht des königsb. archivs, N. Preuss. provinzialblätter 1846 b. II s. 227. Das ist nichts anderes als *dëváitė* oder vielleicht *didė dëváitė* 'die grosse göttin'.

Dimstipatis zu *dimstis* haus hof, also herr des hauses, hofs. Rostowski b. Brückner *A* 9, 33 'Larem pagani *Dimstipam* . . . fumi focique dominum colebant. huic oblato gallinaceorum pari litabatur; inde epulum, quo exoratus Lar familiarem suam uni cuique rem fortunaret, cognati uicinique celebrabant' vgl. lett. *mdjas kungs* (s. 107 f.).

Diwerix und Diwirix chronik des XIII jh. b. Brückner *A* 9, 3. 6 vgl. 11, ohne angabe der bedeutung überlieferter göttername. An sich könnte *dëverìkas* schwägerchen (von *dëverìs*) bedeuten.

'Drebkulỹs ist des Pykallis diener, dem sie die macht die erde zu bewegen zuschreiben, darumb sie den anruffen, wenn ein erdbeben bey grossem sturm gemerket wird' *P* 32 vgl. 26. von *drebù drebė́ti* (nicht *drebinù*) zittern beben und *kuliù* dreschen: 'einer der so stösst (drischt) dass es bebt' *Sl* 103 (30) *Mh* 126. Mit *Pykallis* ist wohl Pikùlas gemeint.

'Dugnai dea praeest farinaę subactae' *L* 49 *Mh* 137. Ob es mit *dùgnas* 'boden eines gefässes, flusses' zusammenhängen kann?

Dvargantis bei *L* 49 *Dwargonth*, *P* 33 '*Dworgautis* der das gehefft und höffe bewahret, wird auch *Gaddinautis* genant', von *dvãras* hof, gehöft und *ganýti* hüten, *Mh* 125, 9.

['Dzidzis Lado der grosse gott (vgl. *didis* gross), dem sie sommerfeste feiern' Stryikowski b. *Mh* 106 anm. n. 11. *Lado* stammt aus dem slavischen *Lada*, die aber nicht, wie früher angenommen wurde, eine göttin ist, sondern refrain in liedern s. Krek Einl. in die slav. litteraturgesch. s. 403[2] und Brückner *A* 14, 185.]

Ėratìnis gott der lämmer *P* 33, *Mh* 125, 7: substantiviertes adjectiv auf *-ìnis* zur bezeichnung der zugehörigkeit, von *ėrditis*, dialektisch *ėrátis* gesprochen, demin. zu *ë̃ras* lamm. *L* 47 '*Kurvaiczin Eraiczin* agnellorum est deus' dürfte einfach *Karvaicziu ėraicziu* zu schreiben sein, als gen. plur. zu *Karváitė ėráitis*, demin. zu *kárvė* kuh und *ë̃ras* lamm. s. *Karvaitis*.

Ezagulis *L* 51 'Skierstuwes festum est farciminum. ad quod deum Ezagulis ita uocant: .... veni cum mortuis, farcimina nobiscum manducaturus' vgl. *Mh* 111 f. 135. das ist *eżagulys* 'der auf dem feldrain liegende', s. *Vielona*.

'Ezernim lacuum deum (colunt)' *L* 47, di. *eżerìnis* adj. zu *ėżeras* teich.

Gabie nach *L* 51 angerufen, wenn man die auf dem halm nicht völlig ausgereiften fruchtkörner am feuer dörrt.

Gabjauja *P* 26 (*Gabiauga* 22 *Gabjaugia* 64) 'gott [vielmehr göttin] der scheunen' *P* 64 in Nadrauen noch im XVII jh. verehrt *P* 22 'diuitiarum (dea)' Brodowski b. *Sl* 84 (11) und masc. *Gabjaujis* 'deus horreorum' Schultz b. *Mh* 117 (*Gabjaukurs* Martini ebd. 118) nach *Sl* 100 (27) von *gabenù* holen bringen *gabanà* eine last, armvoll, mit unklarem suffix. Ihm wird, nachdem alles getreide in den 'jaugien oder scheunen' ausgedroschen ist, ein opferfest von den männlichen hausgenossen gefeiert, wobei ein hahn geschlachtet wird, *Gabjaugais* genannt *P* 64 f. Die *jáuja* ist 'flachsbrechstube', in Samogitien auch scheuer mit einem ofen, in der das getreide noch im stroh getrocknet wird, s. Altpreuss. monatsschr. 6, 374 f.

'Gabwartus et Gabartus' (*Gabartai P* 26) als segensgott von *P* 30 bezeichnet, 'feuerwächter' nach *Mh* 118. aber dessen bemerkungen über diesen gott und seine angebliche wurzel *gab* 'brennen' sind unrichtig.

Gaddinautis s. *Dvargantis*.

Ganỹkios (überl. *goniglis*) dē̃vas gott der weide: Stryikowski b. *Mh* 106 anm. n. 13; das erste wort ist gen. sing. von *ganyklà* weide.

*Gardináitis 'bewahrer von haus und hof' von *Mh* 125, 8 erschlossen aus *Gaddinautis P* 33 (s. Dvargantis) und '*Gardunithis* custos agnellorum recens editorum' *L* 47. unsicher; wenn richtig vermuthet, so ist es deminutiv zu *gardinis*, dem substantivierten adj. von *gar̃das* hürde.

'Gardoaeten (*Gardoeten L*) deum nautarum' *M* in *Srl* 2, 390 (*L* 54), '*Gardoytis*, besser *Gardoutis*' *P* 28, der noch in seiner jugend die fischer zu ihm beten hörte um glück beim fischfang, bei der bereitung (salzen und trocknen) und beim verkauf der fische. *Bardoayts* hat *Ag*, mit

Castor et Pollux gleichgestellt; doch vgl. auch *Perdoytus*.

Gardunithis s. *Gardinaitis*.

Giltinē 'die göttin des todes' *P* 31 f. 26, noch heute im volksbewusstsein lebendig, auch appellativ jäher tod vgl. *Mh* 126 *Sb* 549 *Sl* 96 (23) f. Bei Brodowski *Sl* 84 (11) 'Pestis dea: *Giltine deiwes*' ist *deiwes* in *deivė* zu bessern, den zusatz dieses worts hat wohl das vorausgeschickte Pestis dea veranlasst. Vgl. N. Preuss. provinzialbl. 1849 b. 8, 471 f. 1866 b. 11, 256. Zu *gelù* 'ich steche'.

Girýstis (*Girristis* Brodowski *Sl* 84 *Girstis P* 17. 26 *Gyrstys P* 32) waldgott, Silvanus, von *girė* wald, *Sl* 102 (29). Das wort entspricht den heutigen bildungen auf *-ýksztis* (Leskien s. 583) 'der im walde seiende', Mielcke's schreibung *Girýstis* ist also die richtigere.

Gyvātė: *L* 51 'nutriunt etiam quasi deos penates nigri coloris, obesos et quadrupedes (?) quosdam serpentes, *Giuoitos* uocatos'. der cultus der hausschlangen, denen speise vorgesetzt zu werden pflegte, ist bekannt, s. Aeneas Silvius (s. anm. 3) 'serpentes colebant; pater familias suum quisque in angulo domus serpentem habuit, cui cibum dedit et sacrificium fecit in foeno iacenti' *P* 35-7 *M Srl* 2, 390 (*L* 55 f.) Brückner *A* 14, 179 f. Töppen in N. Preuss. provinzialbl. 1846 b. 2, 335 Hiärn in den Monumenta Livoniae antiquae 1, 37 vgl. *Aspelenie*. d. i. *gyvātė* 'schlange', in Russisch-Litauen nach Brückner ao. *gyvata*, abgeleitet von *gývas* 'lebendig'.

Gondu: *L* 47 'Pizio iuuentus sponsam adductura sponso sacrum facit. puellae quoque quendam Gondu adorant et inuocant', s. *Mh* 128. 137 Brückner *A* 9, 10 f. 17. Die vermuthungen des letzteren sind nicht sehr wahrscheinlich, eher Bezzenbergers annahme (bei Veckenstedt 2, 254), es sei der gegensatz zu *nēganda* unheil, unglück nach Nesselmann, schrecken nach Kurschat.

Gotha 'göttin der vermehrung [des viehstandes], welcher auch die erstlinge des viehes geschlachtet werden' *P* 32, noch am ende des XVII jh. verehrt *P* 26 (mit den varianten *Gothai* und *Gothia*). *Mh* 126 f. davon kann nicht getrennt werden:

'**Gotui** hütende göttin des jungviehs' *P* 68; beides vielleicht unmittelbar gleich *gūtas* herde, *gúta* herde kleinvieh.

'**Guboi ac Twerticos** (peculiares dei agri) Sarakowskii' *L* 48.

'**Gulbi dewos** der schutzgeist jedes einzelnen menschen' Stryikowski b. *Mh* 106 n. 12. vermuthlich *gelbys* helfer zu *gélbu gélbėti* helfen, also *gelbýs dēvas*.

Gurcho (bei Bretkun *Gurklius*) gott des getreidesegens nach *P* 22. 66, das opferfest beschreibt er 23 f. 'hat den namen von *gurklo*' (preuss. = kehle) *P* 21; 'die Nadrauer verehren den Gurcho oder Padrymbo unter dem namen Gabjauja' *P* 21, vgl. 24 f. Das wort ist ganz dunkel. s. *Kurche*.

'**Iszwambraitis**, richtiger *Wisztambraitis*, denn es kombt her von *wiszta* huhn und *am-*

braju ich locke' *P* 26. Diese deutung ist willkürlich, ein *ambraju* ich locke kommt in den lexika nicht vor. Es könnte darin *vaṁbras* 'dickes maul', *vaṁbryti* 'fortgesetzt belfern' stecken. Aber aller wahrscheinlichkeit nach legt *P* sich nur eine schwindelei des Simon Grunau zurecht, dessen fünfter gott 1, 96 *Szwaybrotto* und 1, 79 *Iszwambrato* genannt wird: nach dem muster von Moses und Aaron stellt Grunau in den anfang der geschichte ein brüderpaar, den könig Widowuto und den priester Brutteno, die nach ihrem tod vergöttlicht werden, der letztere als '*Wurschayto* abir *Borsskayto*' (1, 95), der erstere als *Szwaybrotto*: dies letztere ist aber nach Mannhardt (bei Perlbach zu Grunau 1, 79) nichts anderes als *swais brati* 'sein bruder'.

Ywas 'die Preussen hielten auch die grossen eulen heilig, so man zu preussisch *ywas* und zu lat. *bubones* nennt' *P* 37 s. P. v. Dusburg s. 81 anm. 7.

Iwullis von *P* 17 unter den waldgöttern genannt; es ist doch wohl *jëvùlis* deminutiv zu *jëvà* faulbaum, das masculinisiert wäre.

Jagaubis von Brodowski b. *Sl* 84 (11) als feuergott und *ugnis szventa* 'heiliges feuer' bezeichnet: eine etymologie ist nicht gefunden, s. *Sl* 100 (27).

Jauczu baubis (*Jauczbaubis* *P* 17 *Jaucziu b.* *P* 26) gott des rindvichs, von *jáutis* ochse und *baubiù* brüllen: der ochsenbrüller. Die begriffsbildung ist sehr auffallend, und mag dem berichterstatter zur last fallen, dem *Baubis* (s. daselbst) durch *jauczu* erklärt wurde; so steht auch *Krukis* neben *Kiaūliu krûkê*, *Birbullis* neben *Bicziu birbullis*.

Javìnė nach Brodowski *Sl* 85 (12) 'göttin des getreides *Jawinne*': es ist das substantivierte fem. des adj. *javìnis* zu *javas* getreidekorn, *javaĩ* getreide, *Sl* 103 (30).

Kaddig: 'die Zalavonier und Zamaiten halten noch den Kaddig heilig' *P* 29 di. *kadagŷs* wacholder.

Karvaitis 'ein gott der kälber' *P* 33 *Mh* 124, 6. ableitung von *kárvė* kuh, die abstammung, herkunft bezeichnend oder deminutivum s. unter *Ėratìnis*.

Kaukai (*Kaukie* *L* 51 *Kaucke* *P* 13) und demin. *Kaukýczei* und *Kaukùczei* (*Kaukuczus* bei *P* 47 kann nur acc. pl. sein), wie die *Barzdùkai* bärtige (*L* 51) däumlinge, mit einem rothen flecken 'wie ein mützchen' auf dem kopf (*P* 13), aber sie 'wohnen in scheunen, speichern, auch wohnhäusern' (*P* 31) als glückbringende (*P* 17) heinzelmännchen; besondere zauberer, *Kaukuczones*, wussten sie an bestimmte orte zu bannen und standen in grossem ansehn (*P* 47); will man sie sich erhalten, so muss man ihnen von allen speisen zu kosten geben (*L* 51). daher der katechismus v. 1547 *Mh* 131 'qui ad malas artes adiiciunt animum, Eithuaros et Caucos deos profitentur suos'. Die vorstellung hat sich bis heute erhalten. s. noch *Mh* 126, 21 *Sb* 548 *Sl* 97 (24) Bezzenberger Beitr. 1, 42 Lit. forsch. 63 f. und N.

Preuss. provinzialbl. 8, 470. Brückner *A* 14, 187 stellt dazu russ. *Kolki Koltki*.

Kaukarius 'berggott' Brodowski *Sl* 84 (11) vgl. 97 (24), von *kaukarà* berg, hügel, eigentlich 'der zum berge gehörige'. *P* 26 nennt *Kaukarei* unter den hausgöttern, er verwechselt sie wohl mit den *Kaukýczei*, mit welchen *Kaukarius* trotz *Sl* 97 (24) nichts zu thun hat.

Keliũ dẽvas nach Stryikowski *Mh* 106 n. 15 '*Kelu diewos* reisegott': *keliũ* ist gen. pl. von *kẽlias* weg, also gott der wege. vgl. *Sl* 91 (18).

'Kellukis der auf die wege achtung hat' *P* 33: deminutivum zu *kẽlias*; ist *Kelukas* zu lesen?

Kiaũlių krůkė 'der schweinegott' *P* 32. 26 *Mh* 126, 19 *Sl* 101 (28), dh. 'schweineschnauze'. s. *Krukis* und vgl. *Jauczu baubis*.

'Kierpiczus huiusque adiutor Siliniczus musci in siluis nascentis (deus)... huic etiam muscum lecturi sacrificant' *L* 47, *Mh* 125, 14. es ist *Kerpėczus*, von *kérpė* flechtenmoos.

Kirbixtu s. *Tartois Kirb.*

'Kirnis cerasos arcis alicuius secundum lacum sitae curat. in quos [l. quas] placandi eius causa gallos mactatos iniciunt cereosque accensos in eis figunt' *L* 47, der specielle schutzgott eines gebiets, 'agri Plotelscii' *L* 48.

Klamals von *L* 49 nur genannt, *Mh* 137.

Kiewẽlis gottheit des ahorns s. *Áužůlas Mh* 137. vgl. zb. das lied bei Mannhardt in ztschr. f. ethnologie 7, 84 n. 80.

'Kremata porcorum et suum est deus. cui similiter focos excitant et ceruisiam super eos fundunt' *L* 47 vgl. *Mh* 128.

'Kriksthos cruces in tumulis sepultorum custodit' *L* 48. das ist *krìksztas* grabkreuz.

'Krukis suum est deus, qui religiose colitur a Budraicis h. e. fabris ferrariis' *L* 48. s. *Kiaũliu krùkė*.

'Kruminie pradziu warpu die buschfrau' Stryikowski b. *Mh* 106 n. 4 dl. wie schon *Mh* gesehen, *Kruminė* (*dẽváitė*) *pradžũ varpũ* 'die buschgöttin der anfänge der ähren': *Kruminė* femin. zu *kruminis*, dem adj. von *krúmas* busch, strauch. Zur sache vgl. *M* in *Srl* 2, 389 (*L* 54) 'quando iam segetes sunt maturae, rustici in agris ad sacrificium congregantur, quod lingua rutenica *zazenek* uocatur i. e. initium messis. hoc sacro peracto unus e multitudine electus messem auspicatur manipulo demesso quem domum adfert. postridie omnes, primo illius domestici, deinde ceteri quicunque uolunt messem faciunt' (*P* 57 f. weiss nichts mehr vom busch). Gegenüber steht der brauch mit den letzten kornhalmen des felds *P* 59 f., vgl. Mannhardt Mythol. forsch. 316 ff. Waldu. feldculte 1, 190 ff.

Kupole ein busch von am Johannistag gepflücktem Johanniskraut, 'steckens auf eine lange stange mit frohlocken und setzen die stange am thorwege oder sonst wo häufig das korn geführet wird: diesen pusch nennen sie auch *kupole* und die feier *kupoles*' (*P* 56), wobei der hausherr um gute heuernte betet und eine spende darbringt, vgl. *P* 24 f. Grimm d. myth. 591. Eine genaue

beschreibung des bis tief in unser jahrh. festgehaltenen brauchs gibt Altpreuss. monatsschr. 12, 71 f. *kūpōles* n. pl. johanniskraut nach Kurschat Lit. d. wtb.

Kurche vgl. *Gurcho*. schon in einer originalen urkunde von 1249 (bei Lucas David Pr. chr. 3, 124 ua. vgl. Voigt, Gesch. Preussens 1, 590 anm.) erwähnt 'ydolo quem semel in anno collectis frugibus consueuerunt confingere et pro deo colere, cui nomen *Curche* imposuerunt', bei Simon Grunau 1, 96 ist der sechste gott *Curcho*, als gott der speise und des tranks bezeichnet, dem man korn und weizen, mehl, milch und honig ua. weihte; 'so ist am Hockerlande am habe ein stein genant zum heiligen stein, [s. darüber Altpreuss. monatsschr. 2, 464], auff diesem ein iglicher fischer im den irsten fisch zur ehren vorbrandte, dan er im gerne irgreiff'. Noch heute zeugen von der verbreitung des cultus viele ortsnamen, *Kurkelauk Gurkelauken Kurkosadel Kurkenfeld* und die dörfer *Korkaw Kurkau Kurkowchen* usw., s. Voigt Gesch. Pr. 1, 589 f. Nach den klaren worten der urkunde muss Kurche das idol sein, das man aus den letzten ähren der ernte bildete s. *Kruminie*.

'Kurvaiczin Eraiczin agnellorum est deus' *L* 47 s. oben *Ėratīnis*.

Láima, demin. Laimẽlė (*Leumele P* 31. 26) glücksgöttin s. Brod. *Sl* 84 (11) 92 (19) 96 (23) vgl. *Sb* 549 *Mh* 126. '*Layme* eine himmelsgöttin' *P* 17 '*Leumele* ist die göttin der geburt' *P* 31, bei der entbindung angerufen: Einhorn *Srl* 2, 584. 588; glückliche entbindung erklärt man dadurch, dass Laima der kindbetterin das laken untergebreitet habe: ebd. 588; bei der tauffeier bringt man ihr (doch trat an ihre stelle auch die jungfrau Maria) eine spende dar *P* 95. 96.

'Lasdona auellanarum (deus)' *L* 48 zu *lazdà* haselruthe, entweder fem. *lazdona* oder masc. *lazdonas*.

Lauko sargas katechismus von 1547 *Sl* 89 (16): 'quibusdam ob rem frumentariam Laucosargus colitur', *Mh* 131 dh. wächter, hüter (*sárgas* von *sérgmi* behüten) der flur (gen. *laũko*) *Sl* 100 (27).

Laũkpatis 'flurenherr' *Mh* 122 *Sl* 100 (27). '*Laukpatimo* (so!) ituri aratum uel satum supplicant, *L* 48. vgl. lett. *Lauka mâte*.

Laũmės weibliche zur nacht erscheinende geister (maare), welche alpdrücken verursachen, kinder rauben und wechselbälge dafür zurücklassen, daher sie *apmaines* 'verwechslerinnen' heissen (N. Preuss. provinzialbl. 1849 b. 9, 400. 1866 b: 11, 255); sie finden sich besonders donnerstag abends (daher *Laumiũ vákars* der Laumeabend genannt) ein, da darf darum nicht gesponnen oder gearbeitet werden, noch heute glaubt man an sie. *Sb* 548. 553 *Sl* 97 (24). 104 (31) ff. Auch als wassernymphen gelten sie, 'gleich einer frauengestalt in allem, ausser dass die händ und füsse etwas plattlich fallen, insonderheit die finger und zehe' *P* 12. 17 *Sl* 109 (36) f. Bedeutsam *Laumė̃* in einzahl: *Laumė̃s pápas* 'der Laume zitze' ist der donnerkeil, *Laumė̃s jûsta*

'der Laume gürtel' der regenbogen *Sl* 97 (24).

Leumele *P* 31. 26 s. *Laima.*

'Ligiczus is deus esse putatur, qui concordiae inter homines et auctor est et conseruator' *L* 47 '*Lygiejus* ein gott der eintracht und der rechte' *P* 33 vgl. *Mh* 126, 17. vermuthlich *lyginczus* zu *lýginti* gleich machen, also der 'gleichmacher'.

Lituwanis regengott: Stryikowski b. *Mh* 106 n. 5, di. *lytuvonis* von *lytùs* regen, 'der regenmacher', wie *karionis* krieger von *kãrias* krieg, vgl. Leskien Bild. d. nom. 394.

'Luibegeldas diuas uenerantes ita compellant ... Vos deae transmisistis ad nos omnia semina siliguea in putamine glandis' *L* 49 s. *Mh* 119. 136.

Magila: nach *P* 31 f. ist Magyla dienerin der (todesgöttin) Giltinė, 'gleichsam die jemand ersticht oder quelet, gleichsam die execution', *Mh* 126. fluch *ìma jį Magilos* so viel als 'die teufel sollen ihn holen' *Sl* 102 (29). Es liegt nahe anzunehmen, worauf schon *Sl* hinwies, dass das wort dem slavischen entstammt und ursprünglich nichts anderes war als russ. *mogila* grab, grabhügel.

'Mar-kopeti und Mar-kopoli (andere setzen *Kaupolei*)... götter der herren und vornehmen leute' *P* 31 '*Marakopullei* von dem ort, da sie herkommen, genennet, nemblich auss dem meer' dh. 'weil sie *isz marios kopa* ie. aussm meer steigen' *P* 31. vgl. 'Marcoppulum deum magnatum ac nobilium' *M Srl* 2, 390 (*L* 54), *Markopete* nennt *P* 17 unter den glücksgöttern. Bleibt dunkel.

'Matergabiae deae offertur a femina ea placenta quae prima e mactra sumta digitoque notata in furno coquitur ['*tasvirzis* cognominant' ebd. vgl. *Mh* 122 anm.], hanc post non alius quam pater familias uel eius coniux comedit' *L* 49 s. *Mh* 116.

Medeinis: '*Modeina* et *Ragaina* siluestres sunt dii' *L* 47 vgl. *Mh* 123, *Mějdějn* als hasengott erwähnt in einer chronik des XIII jh. bei Brückner *A* 9, 3. es braucht nicht mit Brückner *A* 9, 9 *medìnis* gelesen zu werden, sondern *medeinis*, vgl. acc. pl. *Medeines* in Doukszas katech. p. 24, 25 Wolter und *Modeina L.* Es bedeutet 'waldmann', bezw. fem. 'waldfrau', von *mẽdis* urspr. wald, jetzt baum, vgl. lett. *meschs* preuss. *median* wald, lett. *meschons* oder *meschans* waldteufel.

Mėletėlė: *Mėlettėle* Brodowski, *Melletėlė* Mielcke, '*Meletelle* [In der handschrift *Meletette*, aber s. *P* 26] der farbengott, über die farbenkräuter, damit sie ihre marginnen di. kittel färben, doch eigentlich die göttin der blauen farbe' *P* 32. 26 *Miechutele L* 51, s. unter *Srutis*. *Mh* 126 nahm gegen die überlieferung *Meletette* für 'waidmuhme' von *mėle* blaue farbe pl. *mėlės* färbewaid und *tetà* tante, *Sl* 102 (29) als deminutiv von *mėlės*, kraut zum blaufärben.

Mėnů und Mėnesėlis mond *Sl* 99 (26). Noch heute wird in altpreussischem gebiet, zb. in Pr. Eylau, wie ich zufällig erfuhr, der ehemals allgemeine brauch (vgl. Nicolaus de Gawe im anhang zu

Grimms d. mythol. s. XLIV f.) beobachtet, den neuen mond durch feierliche verneigung zu begrüssen.

Miechutele s. *Mėletėlė.*

Modeina s. *Medeinis.*

Musiū birbiks bei Brodowski *Sl* 85 (12) 'Beelzebub *Mussu birbiks*', der 'fliegensummer' von *musė̄* fliege und *birbiù* summen: *Sl* 101 (28) f. Bedenken erweckt die uniitauische zusammenstellung der begriffe (s. zu *Biczbirbins* und *Jauczu baubis*); man könnte an eine gelehrte übertragung von Beelzebub (wofür es in der bibelübersetzung steht) denken, wenn nicht die wiederkehr solcher verbindungen den bei *Jauczu baubis* angedeuteten ausweg empföhle.

Namiszki dievai zusammenfassend 'hausgötter' *P* 26 '*Numeias* uocant domesticos (deos), ut est Ublanicza deus' *L* 49 vgl. *Mh* 128 di. 'die im hause befindlichen' von preuss. lit. *nāmas*, ostlit. *numas* haus. *numiejis* belegt Leskien Blld. d. nom. 342.

Natrimpe: die im foliant C n. 14 des staatsarchivs zu Königsberg erhaltene *Collatio episcopi Warmiensis* etc. vom j. 1418 gibt p. 155 die von JVoigt Gesch. Pr. 1, 587 anm. 4 hervorgezogene nachricht 'terre pruwsie, de qua ab inicio expellende erant et expulsi (so) sunt gentes seruientes demonibus, colentes *Patollum, Natrimpe* et alia ignominiosa fantasmata'. Voigt hatte *Pacullum Patrimpe* gelesen, Bender Altpreuss. monatsschrift (1865) 2, 695 anm. *patollum Natrimpe*: herr archivrath dr. Joachim hatte die güte, die stelle des diploms nachzuprüfen und bestätigte die richtigkeit der Benderschen lesung als 'unzweifelhaft'; er bemerkt: 'an *Natrimpe* erinnert kein heutiger name mehr'. s. *Autrimpus Potrymbus.*

N'nadėj chronik des XIII jh. b. Brückner *A* 9, 3 s. *Andaj.*

'Occopirnum deum caeli et terrae' beim ernteopfer angerufen *M Srl* 2, 390 (*L* 54); *Occopirmus Ag* dem Saturnus gleichgesetzt, 'Occopirnus vielleicht von *oukis* haus und *pieriu* oder *piriu* ich bewahre, erhalte, verschaffe' *P* 26, also 'hausbewahrer'. ganz räthselhaft. H. Wissendorff in der Revue des trad. pop. 1893 findet den ersten bestandtheil in lett. *auka* sturm wieder.

'Orthus iacus est piscosus, quem colunt' *L* 47.

Osztėjà s. *Austheia.*

Pardū'tojis s. *Perdoytus.*

Pargnus s. *Perkunas.*

Patollum nennt die unter *Natrimpe* angeführte urkunde von 1418 als altpreussischen abgott, nicht *Pacullum,* wie JVoigt las. Archivrath dr. Joachim erinnert an den ortsnamen *Patollen, Potollen* bei Domnau 'wo im mittelalter das vom ermländischen bischof Johann um 1385 gestiftete Augustinerkloster zur h. dreifaltigkeit sich befand; der name *Potollen* kommt noch 1465 vor, ist aber jetzt geschwunden, der ort heisst heute Gr. Waldeck; es gibt jedoch noch ein dorf *Podollen* bei Wehlau', s. auch Voigt, Gesch. Pr. 1, 586 f. anm. 5. Simon Grunau stellt 1, 94 f. (vgl. 62 f.

78) den *Patollo* an die spitze seiner götterdreiheit, und bezeichnet ihn als einen 'got der todtin' der, wenn man ihm nicht die gebotenen opfer darbringe, des nachts gespenstigen spuk im hause treibe.

[Patrymbus] s. *Potrympus* und *Natrimpe*.

'Perdoytus gott der kaufleute, von *perdout* verkaufen' *P* 27 vgl. *Sl* 91 (18). das ist *Pardůtojis*, nomen agentis von *pardůti* verkaufen. Doch *Bardoayts Ag* unter *Gardoaeten*. Ist *Perdoytus* und seine bedeutung erst von *P* um der etymologie willen construiert? vgl. Voigt, Gesch. Pr. 1, 593 anm. 1.

'Pergubrius war ein gott der feldarbeit', '*perguberu* bedeutet durcharbeiten wollen' *P* 25 vgl. 51. 52. 66, 'Pergrubrium deum ueris' *M Srl* 2, 390 (*L* 54), der auch s. 389 (*L* 53) das am s. Georgstage (23 apr.) ihm dargebrachte opfer beschreibt. Das wort ist dunkel.

Perkúnas und Perkúns: 'sunt qui Percuno uota faciant' katechismus von 1547 *Mh* 131, 'Pargnum deum tonitruum ac tempestatum' *M Srl* 2, 390 (*L* 54), 'deus tonitrus illis est quem caelo tonante agricola capite detecto et succidiam humeris per fundum portans .. alloquitur' *L* 47 (s. *Mh* 109 f.) vgl. *P* 20. 21. 24. 'Perkuno ignem in siluis sacrum ... perpetuum alunt' Rostowski bei Brückner *A* 9, 33 und dasselbe geschah auf dem gipfel eines bergs im Żamaitenland *M Srl* 2, 391 (*L* 56); die eiche als feuererzeuger ihm heilig *P* 19 f. s. *Áužůlas*. Beim gewitter fielen die alten Preussen auf die kniee und beteten: geh an uns vorüber *P* 17; ein altes opfer an Perkuns zur regenbeschwörung dauerte noch bis in die zeit des Fabricius (1611), der es *Srl* 2, 441 beschreibt. Verehrung bei den Letten bezeugen die Rigaer provincialstatuten von 1428 (Script. rer. Pruss. 3, 543) 'a tonitruo quod deum suum appellant'. In lett. liedern freit er um die tochter der sonne (Ztschr. f. ethnol. 7, 79 n. 42 ua. vgl. 77 n. 13). Die bedeutende göttergestalt ist uralt: ind. *Parjányas* altnord. *Fjǫrgynn* slav. *Perun* s. JGrimm klein. schr. 2, 414 ff. Bühler in Benfeys Orient u. occ. 1, 214 ff. Zimmer Ztschr. f. d. alt. 19, 164 ff. Hirt Indogerm. forsch. 1, 480 f., ist daher geradezu der gott, *dëvas* oder *deiváitis* s. *Deivës*, auch *Pikůlas*. Von seiner verehrung zeugt der verbreitete dorfname *Perkuiken* di. Perkunsdorf, *Perkunischken*, *Perkunlauken* s. Voigt Gesch. Preussens 1, 581 f. anm. 5 und der *lacus Perkune dictus* einer urkunde von 1374 bei Voigt 1, 584 anm. (Cod. diplom. Pruss. 2, 160 z. 9 v. u.); volksthümliche redensarten wie *Perkúnas griáuja* (P. donnert) na. führt Rhesa zu den Dainos s. 316 an.

'Perkuna tete mater est fulminis atque tonitrui: quae Solem fessum ac puluerulentum balneo excipit, deinde lotum ac nitidum postera die emittit' *L* 47 vgl. *Mh* 123 und Ztschr. f. ethnologie 7, 289.

'Pesseias inter pullos omnis generis recens natos post focum latet' *L* 49; vielleicht *perëjas* 'der brüter' zu *periù perëti* brüten.

Pikůlas *Pikuls* (*Pikullos* ua. s. *Pocclum*), *Pecols* erklärt *Ag* durch Pluto: di. 'der böse' zu *piktas* s. *Sl* 100 (27). Im preuss. ist *pikulls* teufel (vgl. *P* 17) und hölle; vielleicht also aus dem slav. *peklo* hölle entlehnt, sicher, wie Brückner *A* 9, 8 vermuthet, erst unter dem einfluss des Christenthums entstanden. Für die Litauer des XVII jh. stand er dem Perkúnas nahe (*P* 20), indem dieser als oberster, richtiger als einziger echter gott der volksvorstellnng nach einführung des Christenthums der böse, der satan schlechthin sein musste.

'Piluitum deum diuitiarum' *M Srl* 2, 390 (*L* 54), *Piluuytus Ag*, gleich Ceres gesetzt, *Pilwittus* aus schriftlicher überlieferung *P* 66, 'diesen [den Kaukuczus] sind gleich gewesen die *Pilwitten*' *P* 47. Die von Grimm d. m. 441 ff. erörterten ähnlichen benennungen deutschen gebiets *pilwiz bilwiz pilwiht* usf. hängen offenbar mit der lit. zusammen und sind wohl westslavischen ursprungs. Als litauische bildung liesse sich *pilnintas* 'der recht volle' (vgl. Leskien Bild. d. nom. 585) von *pìlnas* voll denken; man wird daher auch den preuss. lit. *Pilwit* als westslavische entlehnung zu betrachten haben.

Pizius: ihm opfern die burschen bei der heimführung der braut (*P* 80 ff.) *L* 47 s. *Gondu*; von *pisù pìsti* coire cum femina (zu gr. πέος aus *πέσος l. *penis* aus *pesnis*), als nomen agentis wie *bìzdžus* furzer zu *bezdù* usw., also 'fututor'. Man hat an eine mystification *L*'s gedacht und der zahlreichen analogien selbst des classischen alterthums vergessen, vgl. Brückner *A* 9, 24.

'Pocclum deum inferni ac tenebrarum, Poccollum deum aeriorum spirituum' *M Srl* 2, 390 (*L* 54), beides nach *Sl* 94 (21) nur lautlich verschieden von *Pikúlas*. Aber *Ag* unterscheidet *Pecols atque Pocols*, jenen setzt sie dem Pluto, diesen den *Furiae* gleich. Also wird wohl *Pocclus* aus *Pikúlas* (s. daselbst) verderbt sein, wie vieles bei *M. Poccollus* bezw. *Pakollus* ist gesichert durch viele ortsnamen wie *Pokolln* oder *Pakuln*, *Pachollen*, *Pokellen*, *Pakullen* usw. s. Voigt, Gesch. Pr. 1, 586 f. anm. 5.

'Polengabia diua est, cui foci lucentis administratio creditur' *L* 49 s. *Mh* 116. Im ersten theil ist doch wohl *pelēnė* 'feuerherd' zu suchen. vgl. *Aspelenie*.

Ponyke: unter diesem namen wurde das feuer angebetet *P* 33, 'jetziger zeit halten unsere Nadrauer insgemein das fewer vor heilig, nennen es *szwenta ponyke*, die heilige herrin (fraw)' *P* 34, von den weibern angerufen, wenn sie abends das feuer einscharren *P* 34 f.; die braut jammert beim abschied vom elternhaus u. a 'du heiliges feuerchen, wer wird dich so bewahren?' *P* 82, vgl. Mannhardt Ztschr. f. ethnologie 7, 290. Das ist *ponikė* herrin. vgl. *Ugnis*.

'Potrympum deum fluuiorum ac fontinm' *M Srl* 2, 390 (L 54), unter anrufung seines namens wird aus den gestalten, die in wasser gegossenes wachs bildet, gewahrsagt ebd. 391 (*L* 56). Dazu '*Patrymbus* von einem prenss. wort *padrymbu*, welches gebraucht wird von der vorjahrs-

zeit, wenn sich die erde aufthut und die feuchtigkeit annimbt, dadurch sie grün und fruchtbar wird' *P* 17 f. 66; es waren ihm schlangen beilig, die von besonderen beschwörern *zaltones* beobachtet wurden *P* 46. Als zweiten gott der alten preussischen trias nennt den Potrimpus auch Simon Grunau 1, 95 ('war ein gott des gluckis in streitten und sust in anderen sachin'). Beide namen von *M* und *P* sind offenbar identisch, es ist der gott der feuchtigkeit und damit der erwachenden vegetation, wie schon *P* durchblicken lässt. Nach freundlicher mittheilung des archivraths dr. Joachim zu Königsberg ist das andenken des gottes noch heute in den ortsnamen *Potrimpen* bei Heydekrug und *Potrempchen* bei Insterburg lebendig. Die herkunft des zweiten bestandtheils bleibt dunkel, s. *Autrimpus* und *Natrimpe*.

'Prigirstitis... murmurantes exaudire putatur. iubent igitur ut quis summisso murmure hoc uel illud loquatur, ne clamantem Prigirstitis audiat' *L* 48 von *prigirdżù* hören können, gehör haben. Die stammbildung wird verständlich, wenn man *Prigirstis* liest; dann ist es abstractum mit suffix *-ti-*: das vermögen zu hören.

Priparszas schweinegott bei Narbutt *Sl* 102 (29) *Mh* 127, von *pri prë* bei und *paršzas* ferkel, żam. schwein. 'Priparscis augere nefrendes existimatur' *L* 48, offenbar versteht *L* unter *nefrendes* nach dem von Varro *r. r.* II 4, 17 p. 232, 6 bezeugten sprachgebrauch spanferkel, die aufgehört haben zu saugen.

Prokorimos gott des honigbruchs: Stryikowski *Mh* 106 n. 1 di. *Prakórimas* 'ausbrechen des honigs'.

Pùkys, Puko gott des reichthums, ein richtiger θεὸς κτήσιος, als drache und basiliskenartiges wesen gedacht, s. Bezzenberger Lit. forsch. 61 f. Bericht bei Einhorn *Srl* 2, 624: für gewöhnlich ist er feuerroth, blau wenn er korn u. a. gestohlen und sich damit erfüllt hat; wer ihn bei sich hält, dem trägt er 'allerlei getreide und güter' zu; man muss ihm ein besonderes gemach im hause geheim einräumen, dies sauber halten, und darin täglich speise und trank aufstellen, auch ihm vom gebrauten bier und gebackenen brot das erste geben.

Puscbaytis kommt vor in dem von Brückner *A* 13, 212 ff. veröffentlichten lit.-poln. intermedium, in seinem gefolge die *Parstukai*. Nach Stryikowski das. s. 216 ein erdgott, der im holunderbaum wohnt. 'Putscaetum (colunt) qui sacris arboribus et lucis praeest. is sub arbore sambuco domicilium habere creditur. huic passim homines superstitiosi litant pane, cereuisia aliisque cibis sub arbore sambuco positis precantes a Putscaeto, ut placatum sibi efficiat Marcoppolum [s. daselbst]... utque sibi mittantur Barstuccae [s. *Barzdùkai*]' *M Srl* 2, 390 (*L* 55). *Pusczaitis* unter den erdgöttern genannt *P* 17; 'es ist noch ein wäldchen, Heiligenwald genant, an der zamaitischen gränze, da sie dem Puscaito zu ehren nichts darin abhauen lassen' *P* 28. Es ist *Puszáitis* zu lesen, von *puszis* 'fichte' mit dem suff. *-áitis*, das die abstammung, herkunft be-

zeichnet, wie in *żemáitis* 'niederländer' von *żẽmas* 'niedrig', Leskien s. 574. Die von *P* 28 gegebene etymologie knüpft irrig an *pûsczià* 'wüste' an.

Ragaina waldgott *L* 47 (s. *Medeinis*) di. *rãgana* hexe, *Mh* 123 vgl. *Sb* 549.

'Ratainicza equorum deus' *L* 48 zu *rãtas* rad, mit suffix *-ainjo-* 'mit rädern versehen'.

'Raugupatis der gott der die gehr hilfft, wenn das bier wol giret, der teich wol säuret' *P* 32, '*Rauguzemapati* offerunt posteaque ebibunt primum uel ceruisiae uel aquae mulsae e dolio haustum, quem *nulaidimos* ... cognominant' *L* 49 vgl. *Mh* 122: di. *ráugo patis* herr des sauerteigs, zu *ráugas* s. *Rugczus*.

'Rekiczionum (gentes nobiles) Schemietiana et Kiesgaiiana (ut deum peculiarem colunt)' *L* 47.

Rugczus (*Ruguczis* überliefert) 'gott der sauren speisen' Stryikowski b. *Mh* 106 n. 2 di. 'der säurer' zu *rúkstu rúgau rúkti* gähren, sauer werden. Gleichartig ist *Raugupatis*.

Rumbûta auch *Romove Rombhove* hiess ein aus zwei stämmen zusammengewachsener baum; solche wurden besonders heilig gehalten *P* 16 f. 47, vgl. den bericht unter *Áużûlas*. Wohl verwandt mit *rémbiu rémbėti* 'träge sein', von pflanzen 'nicht recht wachsen'; etwa *rambovė rambota rambûta*. Nach einer solchen eiche war der heilige ort in Nadrauen *Romove* (*Rummove* urkunde von 1325, *Rumbow* urkunde von 1349 s. Voigt, Gesch. Preuss. 1, 640) benannt, der in folge von SGrunau's schwindeleien so vielen unfug angerichtet hat (anm. 16); Peter v. Dusburg, die einzige wirkliche quelle, berichtet (Scrr. rer. Pruss. 1, 53): 'fuit autem in medio nacionis huius peruerse, scilicet in Nadrowia, locus quidam dictus Romow ..., in quo habitabat quidam dictus *criwe*, quem colebant pro papa, quia ... ad istius nutum seu mandatum non solum gentes predicte, sed et Lethowini et alie naciones Lyuonie terre regebantur. tante fuit autoritatis, quod non solum ipse uel aliquis de sanguine suo, uerum eciam nuncius cum baculo uel alio signo noto [*kriwûlė* 'krummstab', ein krummer schulzenstab, mit dem die dorfschaft in der weise zusammen berufen wird, dass ein nachbar ihn an den nächsten weiter gibt; vgl. N. Pr. provinzialbl. 1859 b. 3, 47. 182 Weinhold in den Sitzungsberr. d. Berl. akad. 1891 s. 549] transiens terminos infidelium predictorum a regibus et nobilibus et communi populo in magna reuerencia haberetur. fouebat eciam prout in lege ueteri lugem ignem' vgl. Altpreuss. monatsschr. 13, 227 ff.

Salaus von *L* 49 nur genannt, von *Mh* 125, 16 vermuthungsweise zu dem ebenso räthselhaften *Zallus* gestellt.

Saulẽlė, Saulùżė, Saulýtė sonne, deminutiva von *sáulė* sonne *Sl* 99 (26). *Sáulės dukrýtės* die töchter der sonne sind die gestirne, wie Rückert gedd. b. III abschn. 7 (bd. 2, 56) die 'mutter sonne' zu ihren entlaufenen kindern, den sieben planeten spre-

chen lässt. Vgl. Mannhardts abh. 'Die lettischen sonnenmythen' in der Zeitschr. f. ethnologie 7, 73 ff. 209 ff. 281 ff. Im inneren Litauen fand Hieronymus von Prag (anm. 3) 'gentem quae solem colebat et malleum ferreum rare magnitudinis singulari cultu uenerabatur. interrogati sacerdotes, quid ea sibi ueneratio ueliet, responderunt, olim pluribus mensibus non fuisse uisum solem, quem rex potentissimus captum reclusisset in carcere munitissimae turris. signa zodiaci deinde opem tulisse soli ingentique malleo perfregisse turrim solemque liberatum hominibus restituisse; dignum itaque ueneratu instrumentum esse, quo mortales lucem recepissent'. vgl. *Teljawelik* und *Perkuna tete*.

'Sidzium Michelouiciana (gens nobilis ut deum peculiarem colit)' *L* 47 vgl. *Mh* 123. 138. etwa *Żydżus* 'blüher' zu *żýdu* oder *Żëdżus* 'bildner' zu *żëdzu* 'forme'.

Siliniczus *L* 47 (s. *Kierpiczus*) di. vielleicht *szilyninczus* zu *szilynas*, das nach Kurschats Lit.-d. wtb. bei Memel eine heidekrautfläche bezeichnet.

'Simonaitem (gens nobilis) Mikutiana (peculiarem deum colit)' *L* 47 di. *żemonaitis* demin. von *żemonys* landmann *Mh* 123, oder bezeichnung der herkunft.

Siriczus *L* 49 s. *Szericzius*.

Skalsà 'göttin des ausreichenden segens' 'gleichsam Cornucopiae' (so Brodowski *Sl* 84 = 11) *P* 32. 26. von dem ersten getreide, das ausgedroschen ist, werden ihr zu ehren brote gebacken und ein theil in der vorrathskammer aufbewahrt *P* 68: es ist das einfache appellativum mit der bedeutung 'ausgiebigkeit', also Εὐπορία *Annona*, vgl. *Sl* 101 (28) und zum begriff zb. Plautus Pseud. 178 *annuos penus*, 190 *frumentum, hunc annum quod satis mi et familiae omni sit meae.*

['Smik Smik Perieuenu: hunc deum Lituani uere araturi uenerantur. prima agri lira uomere facta huius ipsius est. quam huic qui illam duxit toto anno transgredi haud licet, alioquin diuum sibi infensum haberet' *L* 51 vgl. *Mh* 113 f. *P* bei *Mh* 114 hat die bei schlangenbeschwörungen angewandten formeln *smikszt per eżę* (durch den ackerrain, agri liram), *s. per arûdą* (verschlag zur getreideschüttung), *s. per tvartus* (hürde des viehs); dies *smikszt* 'ist die heutige interjection *szmýkszt*, welche ein gleiten veranschaulicht und auch auf das gleiten einer schlange angewandt wird' Bezzenberger bei Veckenstedt 2, 241. Vermuthlich liess man mit obigem anruf eine heilige schlange durch die erste furche des ackers gleiten.]

Sotwaros s. *Sutvaras*.

Spirûks gespenst, synonym mit *Pûkys* s. Bezzenberger Lit. forsch. 46 f., vielleicht nomen agentis zu *spìrti* 'ausschlagen, mit dem fusse stossen'.

'Srutis et Miechutele [s. *Mëletelë*] colorum dii sunt, quos in lilulis colores ad lanam tingendam quaerentes uenerantur' *L* 51 '*Srutis* der gott der grünen farbe' *P* 32 *Mh* 126 zu *srutà* mistjauche?

Sutvaras *Mh* 106 n. 7 nach Stryikowski '*Sotwaros* gott jedes viehs'. Das wort mit *Mh* als *sù-*

tvaras schöpfer, bildner zu *sutveriù* zu nehmen ist unstatthaft, da diese bildungsweise von nomina agentis ungebräuchlich ist. *sutveriù* schaffen, schöpfen ist dem polnischen entlehnt, es fragt sich also, ob auch in jenem worte etwas poln. enthalten ist. Oder gehört der name zu *tveriù* einzäunen, *tvorà* zaun?

Szelmės dė̃vas *Mh* 106 n. 8 nach Stryikowski '*Seimi dewos* gott des gesindes': *szeimė* ist das vorauszusetzende grundwort des heute allein üblichen *szeimýna* hausgesinde.

'Szeriezius der gott der hirten, die das vieh füttern' *P* 33 *Siriczus L* 49 vgl. *Mh* 125: das ist *szerĩnczius* fütterer zu *szeriù szérti* füttern.

'Szermuksznis siue sorbus (antiqua colonis superstitio)' Rostowski b. Brückner *A* 9, 33: das ist *szermùksznė* (auch *szermùkszlė*) eberesche, die also auch beseelt und göttlich gedacht wurde s. *Áużůlas*.

'Szlotrazys der gott der die besem handhabet, so noch ihre vollkommene blätter halten, deren sie sich im bad gebrauchen und viel davon halten' *P* 33, *Szlotrazis L* 49 vgl. *Mh* 125, 12. Das ist *szlũtrażis* besenstumpf. Zum bad, auf das grosser werth gelegt wurde, (*P* 108 *Srl* 2, 595), gehört stäupung mit einer belaubten birkenruthe, dem badequast (s. N. Preuss. provinzialbl. 1846 b. 2, 313 f.); auch auf das bad der sonne und 'die badstube der Maria' wurde das übertragen (lett. lieder in Ztschr. f. ethnologie 7, 85 n. 81 f.). Gegen die annahme, dass hier eine mystification *P*'s vorliege, bemerkt Brückner *A* 9, 24: 'es scheint sich hierbei um einen zauberbesen, der aus mispeln oder wachholder [?] ua. verfertigt wird, zu handeln, vgl. Bezzenberger, Lit. forsch. s. 66'. Es ist nicht nöthig so weit zu gehen; der zweig hat reinigende und gesundheit verleihende kraft, vgl. den lorbeerzweig des griech. lustralgottes.

'Szullinnis der den brunnen vorstehet' *P* 33 vgl. *Mh* 126: di. *szulinỹs* brunnen.

['Szwaybrotto' der fünfte gott des Simon Grunau 1, 96. s. oben *Iszwambraitis*].

Szweigsdukk(as) und fem. Szweigsdunka *P* 26 f. s. *Żvaigżdůkas*.

Szventa Ponyke 'die heilige frau (herrin)' *P* 34 s. *Ponyke*.

'Swieczpuńcscynnis dewos gott des haus- und feldgeflügels' Stryikowski b. *Mh* 106 n. 14, der *szvents Puczinis* von *putis* -czio (*putytis*) hühnchen vermuthet. Aber *putis* hühnchen ist dem litauischen fremd. Vielleicht ist zu lesen *szveñts pauksztìnis dė̃vas*, worin *paukszt̃inis* adjectiv zu *paũksztis* vogel wäre.

'Tartois Kibirksztů eigentlich ein besprecher der funken, ein gott der dem feuer widerstehet' *P* 32 '*Tratitas kirbixtu* deaster est qui scintillas tugurii rescindit' *L* 49 vgl. *Mh* 123. 125, 11. Jenes ist *tartojis kibirkszczũ* dh. besprecher (von *tariù tar̃ti* sagen) der funken. *L*'s *tratitas* weist zurück auf *trotytojis kib.* dh. schädiger, vernichter der funken, von *trótyju* an leib und leben schädigen.

'Tawals deus auctor facultatum' *L* 47. Hängt der name mit *gãtàvas* 'fertig, bereit', *gãtavoju gatãvyju* 'fertige, bereite' zusammen?

'Teljawelik der ihm (dem Perkun?) die sonne schmiedete, wie sie leuchtet auf erden, und der die sonne auf den himmel gesetzt hat' in der russischen bearbeitung des Malalas vom j. 1261 bei Wolter *A* 9, 638 vgl. 640 *Teljawelja* in der redaction b. Brückner *A* 9, 3. 11 f. Über die vorstellung s. Mannhardt Ztschr. für ethnol. 7, 318 ff. Der schmied heisst *kálvis*, dem. *kalvãitis*. Wie der gottesname zu erklären ist, bleibt dunkel.

Tiklys: 'so beehren sie einen gott *Tiklis* . . ., dass ihnen die getreydigt gerathen' *P* 32, *L* 49 vgl. *Mh* 125, 13. 143. es ist nomen agentis zu *tinkù tìkti* taugen, passen *użtìkti* gerathen, gedeihen, also 'der gerathen lässt'. s. auch Bezzenberger bei Veckenstedt 2, 242.

Tratitas kirbixtu *L* 49 s. *Tartois*.

'Twerticos (deus peculiaris agri) Sarakowskii' *L* 48 s. *Guboi*.

'Ublanicza deus, cui curae est omnis supplex' *L* 49 s. *Numeias*. *Mh* 123 vermuthet *kublanicza* dh. *kublaniczos dẽvas* gott der gefässkammer, muss also auch *supplex* in *supellex* geändert haben. Aber der hilfesuchende stellt sich in den schutz der götter, vor allem des häuslichen herdes (Thuk. 1, 136 vgl. Hom. Φ 76 η 153).

Ugnis szventà heiliges feuer s. *Jagaubis*, vgl. *szventa Ponyke*. Hieronymus von Prag (anm. 3) fand in Litauen 'gentem quae sacrum colebat ignem eumque perpetuum appellabat. sacerdotes templi materiam ne deficeret ministrabant. hos super uita aegrotantium amici consulebant: illi noctu ad ignem accedebant, mane uero consulentibus responsa dantes umbram aegroti apud ignem sacrum se uidisse aiebant, quae cum se calefaceret, signa uel mortis uel uitae ostentasset: uicturum aegrotum facies ostensa igni, contra si dorsum ostentasset, moriturum portendit; testari igitur et rebus suis consulere suadebant'.

'Upinnis dewos hat die flüsse unter seiner gewalt' Stryikowski b. *Mh* 106 n. 9: di. *Upìnis dẽvas*, adj. zu *ùpė* fluss.

Waisgautis 'der gott der fruchtbarkeit, den sowohl männer und weiber ehren, dem zu ehren sie ein lamb oder hahn schlachten, auch sonsten einige ceremonien beweisen. kombt her vom wort *waisus* ie. vermehrung, frucht, *gauti* bekommen' *P* 18, *Waizganthos* *L* 50 mit ausführlicher beschreibung des anfang novembers dargebrachten opfers um segen des flachsbaus. Vermuthungen gibt *Mh* 110 f. Im ersten theil steckt wohl sicher *vaisà* 'fruchtbarkeit' oder *vaisius* 'frucht', unklar aber ist die stammbildung des zweiten theiles, wenn er zu *gáuti* 'bekommen' gehört; man müsste denn ein abstractum auf *-tis* annehmen.

Wakarinė von *vãkaras* abend, der abendstern *Sl* 100 (27).

'Walgina aliorum pecorum'

(deus, mit ausschluss der pferde) *L* 48. *Mh*'s 127 deutung 'ernährerin' ist falsch. ein verbum *valginu* essen lassen, speisen führt zwar Nesselmann an, aber Kurschat u. *walgydinù* leugnet es; ferner bildet das blosse suffix-*a* nie nomina agentis. Vielmehr ist darin wohl ein adj. auf *-ìnas* enthalten zu *valgis* speise, gericht, also 'der zu den speisen gehörige'.

'Warpulis sonitum ante et post tonitru in aere facit' *L* 49. es ist demin. zu *varpas* glocke.

Wéjopatis 'herr des windes' *P* 27 f. vgl. *Mh* 126. über die bildliche darstellung s. unten den abschnitt über doppelbildungen. vgl. *Audros*, *Bangputỹs*.

Vėlės 'subst. fem. pl., in Samogitien die gespensterhaften gestalten der verstorbenen, auch wohl überhaupt geisterhafte wesen wie die *laumės*. Bei Pilkallen wurde gesagt: während die wöchnerin ohne licht schläft, werden *vėlės* kommen und das kind vertauschen' Kurschat, Brückner *A* 9, 35. s. *Vielona*.

'Vielona deus animarum. cui tum oblatio offertur, cum mortui pascuntur. dari autem illi solent frixae placentulae quatuor locis sibi oppositis paullulum discissae. eae *sikies Vielonia pemixlos* [di. *sikės Vėlonei pamėkstios* oder *-sczios* 'fladen, die dem Vėlonis wohlgefällig sind'] nominantur' *L* 48, vgl. 51 wonach mit *Ezagulis* identisch; *Mh* 134 f. Ableitung von *vėlės*, also *Vėlonis*, vgl. lett. *Wella mâte*.

'Vetustis (deus peculiaris agri) Retowskii' *L* 48, nach *Mh* 123 *Vetuszis* der alte.

Vilkas wolf: von den Letten berichtet Einhorn *Srl* 2, 621 'sie haben im monat decembris, etwan umb unsern Christag, den wölffen auff einem creutzwege eine ziege geopfert mit sonderlichen abgöttischen ceremonien, zu dem ende, das er ihrem viehe nicht schaden möchte ... Solch opfer sollen noch heute diesen tag ihrer etliche, wiewol heimlich thun'. vgl. Bender Altpreuss. monatsschr. 4, 19.

['Wurszkaitis gott der milchspeisen' *P* 25 mit der angabe 'nach Bretkius wurden dem *Wurszkaitus* oder gott des viehes [sic] kuchen gebacken, die nur bei lindenholzfeuer bereitet werden durften'. Simon Grunau hat aus den *wurschaiten*, opferpriestern (s. Perlbach zu Simon Gr. 1, 79) einen gott *Wurschayto* oder *Borsskayto* erdichtet vgl. *Iszwambraitis*. Der gott *P*'s müsste *Warszkaitis* gelesen werden, als ableitung von *várszkė* saure oder dicke milch, zur bezeichnung der abstammung, vgl. *Puszaitis*. Aber *P*'s deutung wird wohl lodiglich auf der angenommenen etymologie von *varszkė* beruhen: er wie Bretkun sind von Sim. Grunau abhängig, der gott also zu streichen.]

'Zallus ist ein gott der fehde' *P* 33 trotz *Mh* 125, 16 unaufgeklärt. vgl. *Salaus*. nach *P* 16 bedeutet *żala* auf nadravisch 'fehde, streit', in den wtb. wird dafür nur die bed. 'schaden, leid' angegeben; es fragt sich also, ob *P* etwa *żala* missverstanden hat wegen *żalnà* 'kriegsvolk', *żalnė̃rius* 'soldat'?

Zamoluksel s. *Zemeluks*.

Žëdeklė, in den dainos *Žëdeklėlė*: dies ist die ursprüngliche form, aus der Brodowski's *ziedkele* bei *Sl* 85 (12) verderbt ist; daher nicht mit *Sl* 98 (25) f. 'die blumenlieberin', sondern die 'blüherin, blühende', nom. ag. zu *żýdziu żyděti* blühen, im vocalismus angelehnt an *żëdas* blüthe.

'Żelus (verehren sie), dass die grass wol wachsen, von *żelu* ich grüne' *P* 32 *Mh* 125, 14. kann ostlit. partic. praes. zu *żelù* grünen sein, also 'der grünende'.

Żemberỹs, bei Mielcke *Żembarys*, bei Brodowski *Sl* 87 (12) 'Pluto *Sambarys*': der erdbestreuer, von *żẽmė* erde und *beriù beřti* streuen, *Sl* 103 (30).

Zemelukis der *Żeminele* geglichen *P* 18 s. *Zemeluks*.

Zemelukitis *P* 26 s. *Żemyna*.

Zemeluks '*Ziameluks* ... herr oder gott der erden und derer die in der erde begraben werden' *P* 7 *Zemeluksztis* unter den erdgöttern genannt *P* 17. dazu als fem. dat. '*Zamoluksei* erdgöttin', der die gestorbenen dienen müssen *P* 7. Vermuthlich doppeltes deminutiv zu *żẽmė* 'erde' mit suff. *-el-* und *-ukas*, doch finde ich sonst kein beispiel für diese reihenfolge der suffixe, die umgekehrte in *żaliukě̃li* 'grünchen' bei Leskien Bild. d. nom. 518.

Żemininkas '*Zemiennik* erdgott' Stryikowski *Mh* 106 n. 3, ebenso *L* 49 f., wo das grosse am allerseelentag (2 nov.) ihm dargebrachte opfer, genannt *Ilgi*, beschrieben wird, könnte auch *żeminikas* ohne nasal sein (vgl. Leskien ao. 520): der mit der erde in verbindung steht, mit ihr zu thun hat.

Żẽmėpatis Żẽmpats erdherr und fem. Żẽmpati erdherrin *Sl* 100 (27) vgl. *Mh* 124, 2. '*Zemepattys* ist eigentlich gott der bau- und wohnstätte, diesem zu ehren pflegt der wirth zur zeit des kürzesten tages eine feier zu halten, auch wohl wenns [wetter] ungestüm ist' (opfer von hahn und henne in dem *namus* dh. rauchhaus, mit gebet und spende; jeder theilnehmende drückt vor dem essen sein brod an die erde um zu danken und ferneren segen zu erbitten) *P* 66 vgl. 26. *Szemepacz(i)us* Bretkun bei Bezzenberger Beitr. 1, 42 '*Zemes pati* göttin des getrayds' Brodowski *Sl* 84 (11) '*Zemepatys* der gott der winden' ebd. irrig; 'propter (rem) pecuariam *Semepates* colitur' katechismus v. 1547 *Mh* 131, 'permultos *Zemopacios* ie. terrestres ii uenerantur' *L* 46 f. vgl. Mannhardt Ztschr. f. deutsches alt. 24 (1880), 162.

Żemyna 'terrestris (dea)' *L* 48, dem. Żemynėlė (*P* 19. 31 *Zemynylena* *P* 31 vgl. *Żemelukis*) s. *Sl* 98 (25) *Mh* 124, 1. sie heisst des Żempatis schwester *P* 31; begriff und cultus hatte sich zu dem allgemeinen einer segensgottheit für flur und haus erweitert s. *P* 66, daher die spende an Żemyna, das *żemynelauti* bei allen opferfesten dem trinken vorausgeht *P* 51—66; auch beim taufact (*P* 94) und beim todtencult wird ihr geopfert *P* 101 ff. Vgl. Mannhardt Ztschr. f. deutsches alt. 24, 160 ff.

'Żevoruna di. die hündin' als litauische göttin genannt in der

russ. bearbeitung des Malalas b. Wolter *A* 9, 638. unsichere vermuthungen gibt ders. 639 'Żvoruna Żevoruna erinnert frappant an *Żvėrinė* den abendstern' (nach Nesselmann, weil bei seinem erscheinen der wolf ausgeht vgl. franz. *entre chien et loup*); und 'es könnte auch gleich *Żiūruna* sein und von *żioróti* glänzend strahlen herkommen'.

Żvaigżdūkas: *Suaixtix* dem Sol gleichgesetzt *Ag* 'sterngott *Zwaigzdunk's*' Brodowski *Sl* 85 (12), bei Mielcke *Żvaigżdzuks*; '*Szweigsdukks* wie der Nadraver sagt, der sterngott... sie nennen diese gottheit öfters *Sweigsdunka* eine sterngöttin, die sie eine braut halten des himmels, durch dero kraft die planeten morgen- und abendsterne geführet werden. Der *Szweigsdukkas* ist ein gott der fixsterne' *P* 26 f. '*Szweiksduks* kann bedeuten stern-regierer' *P* 33. Das wort kann nicht *żvaigżdùnkas* wie *Sl* 103 (30) ansetzt, gelautet haben, sondern *żvaigżdùkas*, deminutiv von *żvaigżdė̃* stern.

Auch der den Litauern nächstverwandte zweig des gleichen volksstamms, die Letten haben entsprechende götternamen. Und doch tritt ein scharfer unterschied hervor: der überwiegenden mehrzahl nach sind sie weiblich, durch *mâte* mutter und ein vorgesetztes appellativum gebildet. Während die Litauer von *Laúkpatis* und *Wė́jopatis* reden, rufen die Letten eine *Lauka mâte* und *Wêja mâte* an. In erinnerung an frühere beobachtungen können wir nicht anstehn, diese begriffsbildung einer jüngeren stufe der entwicklung zuzuweisen; es ist dasselbe verhältniss, in dem auch die sprache der Letten zur litauischen steht. Noch in der ersten hälfte des XVII jh. hatte Paul Einhorn (*E*), pastor und superintendent zu Mitau, gegen die verehrung dieser götter bei den Letten Kurlands zu eifern; eine weitere reihe entnehme ich einem aufsatz Mannhardts (*Mh*) in der ztschr. f. deutsches alterthum 1880 b. 24, 159 ff. (besonders s. 165)[19]:

Bittes mâte bienengöttin *Mh*.

'Ceroklis ille hospitalitatis deus, cui ex omnibus esculentis primas buccas, primos ex poculentis haustus stulta libabat plebes' Rostowski b. Brückner *A* 9, 35. letzterer vermuthet eine ableitung von *dzert* lit. *gérti* zechen vgl. *kāzas dzert* hochzeit feiern *bēres dzert* trauermahlzeit feiern.

Dárfa mâte gartengöttin. '*Daarsa maat* gartenmutter', 'von

19 Blosses *Mh* verweist auf die zusammenstellung Mannhardts ao. s. 165. Einhorns schriften findet man *Srl* 2, 567 ff.

weibern und hausmüttern angerufen' *E* 618; 'wenn sie im garten arbeiten, so rufen sie die *dahrsemate*, die göttin oder mutter der gärten an' *E* 642 vgl. 684.

'Däckla... hat die kinder, wenn sie geboren, eingewieget; denn das ist ihr ampt gewesen, die kleinen kinder einwiegen und derselben warten' *E* 588 f. vermuthlich von wz. *dē-* säugen, also etwa *dēkla* die säugerin.

Jāńa māte personification des s. Johannistags *Mh.*

'Jurasmaat' meeresgöttin *E* 618, von den fischern angerufen *E* 584 di. *Jûras mâte.*

Kapu māte grabesgöttin, mit *Wella mâte* zusammen in ähnlicher weise angerufen wie *Semmes mâte. Mh.*

Krûmu mâte buschgöttin *Mh.*

Kurra mâte kriegsgöttin *Mh* di. *Kaŕa m.*

Laima von den weibern 'in kindesnöthen' angerufen *E* 588, s. lit. *Laima.*

Laukamaat feldgöttin *E* 616. 618, 'wenn sie auffs feld hinaus gehen, so rufen sie die *laukemate*, die mutter oder göttin der felder oder der äcker an; wie sie denn auch derselben dancken, wann das getreide wohl stehet' *E* 642 vgl. 584. di. *Lauka mâte* vgl. lit. *Laukosargas, Laúkpatis.*

'Leeton': 'sollen auch... die pferde des nachts geritten werden vom maare oder *leeton*, wie sie es nennen, auch also das sie gahr matt und müde werden, und wird an etlichen pferden ein zeichen gewiesen, so sie von solchen reutern bekommen sollen. wieder solches reiten pflegen sie in der krippen unter dem futter ein häupt eines todten pferdes zu legen, weil... dasselbe solche maare vertreiben soll: welche, wann sie so ein todtenbein oder pferdekopff vor sich finden, sollen sie keine macht haben uber dasselbe pferd' *E* 644. Ullmann im lett. lexikon gibt *leetōns* und *leetuwens* 'alp' an; *leetons* ist aus *leetuwens* durch zusammenziehung entstanden.

[Līgo: im südl. Livland und in Curland werden am vorabend des Johannistages überall feuer aus holz und stroh angezündet. mädchen und bursche ziehen durch die strassen und in die häuser, die einlass gewähren, und singen dabei extemporierte lieder meist obscönen inhalts mit dem nach jeder verszeile wiederholten kehrvers *līgo līgo.* Man hat in diesem anruf eine göttin gesehn, in den liedern selbst heisst Līgo zuweilen 's. Johannis mutter'. EWolter *A* 7, 629 ff. hat gezeigt, dass *līgo* als imperativischer anruf an die sonne gemeint war, die am morgen des sonnwendtags ihre freudensprünge thut, von *līgot* sich schaukeln, lit. *lingûti.*]

'Lopemaat' viehgöttin di. *Lûpa mâte* von *lûps* hausvieh, s. *E* 616. 618. von den katholischen Letten mit der jungfrau Maria contaminiert: sie beteten zu ihr o *Maringa darga, o lopu matiet baggata* 'o Maria theure, o mutter des viehs du reiche' nach *E* 617, s. oben s. 80.

Mâjas kungs herr der hofstätte mit einschluss des dazu gehörigen landbesitzes, also der schutzgott des gehöftes (vgl. lit. *Dimstipatis*); ihm war hinter

jedem gehöfte ein kleiner hain geweiht, 'in welchen man geschlachtete hähne, brot, wolle, münzen hineinwarf', eine sitte die bis in unser jahrh. gedauert hat: *Mh* 163 und Feld- u. waldkulte 1, 52 f.

Máŕas mâte personification des Marientags.

'Meschamaat' waldgöttin *E* 616, 'die wiltschützen und jäger, wann sie in den wald gehen, so ruffen sie die *meschemate*, die mutter oder göttin der wälder an, und beten das sie ihuen glück gebeu und verleyhen wolle, das wild zu fahen oder zu schiessen' *E* 642 vgl. 584. d. *Mefcha mâte.*

'Moschel uaccarum (deum uocant)' missionsbericht (s. *Usching*) bei *Mh* 166.

Perkuns s. oben s. 97.

Plukka mâte blumengöttin *Mh.* Zu *pukke* 'blume', also *pukkes* oder *-kku* oder zu *plûkt plûkát* 'pflücken'?

Semmes mâte erdgöttin (vgl. lit. *Żemyna*) di. *Semes m.* nur aus volksliedern bekannt, einmal als *Szedu-mâmulite*, sonst immer als beschliesserin des grabes in klageliedern angerufen: *Mh* 164 s. *Kapu mâte.*

Swétas meitas 'heilige mädchen' sind den Letten die unterirdischen: *Mh* 164.

Szedu-mâmulite 'blumenmütterchen' di. *Sīdu m.* 'blüthenm.' beiname der *Semesmâte* *Mh* 164 vgl. lit. *Żëdeklë.*

Údens mâte wassergöttin *Mh.*

Uggnns mâte feuergöttin *Mh.*

'Usching equorum deum uocant' missionsbericht aus dem anfang des XVII jh. über die gegend von Dünaburg und Rositen *Mh* 166: HWissendorff, Revue des trad. popul. 1892 t. VII versucht ihn als lichtgott zu erweisen (*Uhsin* oder *Uhshin*).

'Wejamaat' di. *Wêja mâte* 'windmutter' *E* 618 vgl. lit. *Wëjopatis.*

Wella mâte die göttin der seelen, der entschlafenen *Mh*, s. *Kapu mâte* und vgl. lit. 'Vielona' di. *Wel'a m.* mit auffälligem gen. sg., doch vgl. *bittes m.*

Zella mâte göttin der wege, des reisens *Mh*, di. *zel'a.*

Zerûklis 'der auf den man hoffnung setzt', für das gedeihen der saat und des viehstands angerufen *Mh* 165, vgl. den missionsbericht *Mh* 166 'agrorum et frumentorum (deum uocant) *Cereklicing*' dh. nach *Mh Zerûklischinsch* dem. zu *Zerûklis.* s. *Ceroklis.*

Man begreift schwer, wie bei einigem wissen das wesen dieser religiösen begriffsbildung je verkannt werden konnte[20].

20 O. v. Rutenberg, Gesch. der Ostseeprovinzen 1, 32. 53 beurtheilte sie ähnlich wie Grassmann die lateinischen indigitamentengötter. Brückner im Archiv f. slav. philologie 14, 166. 182 spricht von ähnlichen begriffen der westslavischen mythologie, und findet darin beinamen eines höheren gottes, die an stelle des vielleicht

Die wahrheit ist schon angesichts des lebenden heidenthums unbefangenen beobachtern nicht verborgen geblieben. Noch schärfer und treffender als Peter von Dusburg (anm. 7) hat einer der jüngsten berichterstatter, ein missionar des Jesuitenordens, der zu anfang des XVII jh. das polnische Livland bereist hatte, das wesen dieser religion gekennzeichnet[21]: *hi uarios deos habent, alium coeli, alium terrae, quibus alii subsunt, uti dii piscium, agrorum, frumentorum, hortorum, pecorum, equorum, uaccarum, ac singularium necessitatum proprios.* Und so hat bereits Mannhardt[21] diese 'personificationen verschiedener lebensgebiete, thätigkeiten, localitäten' ohne weiteres mit 'den göttern der römischen indigitamenta' verglichen.

Nur ein einziger der litauischen götternamen reicht in indogermanische vorzeit zurück, der donnergott *Perkúnas*; er ist gemeinsamer besitz auch der nördlichen Slaven. Hier allein liegt ein echter eigenname vor, der begriff des donners konnte sich darum zu dem allgemeineren des himmelsgottes erweitern[22]. Ob die gespenstigen *Vẽlės* mit den südslavischen Wilen, den nymphen der wälder, berge, seen, éines ursprungs sind, mag als offene frage hingestellt werden. Alle übrigen götterbegriffe gehören zweifelsohne der sonderentwicklung des preussisch-litauisch-lettischen volks an. Wenn manche derselben bisher der deutung widerstreben, so darf nicht übersehen werden, dass die meisten von männern aufgenommen und aufgezeichnet worden sind, welche die landessprache nicht beherrschten, und dass selbst diese anfzeichnungen nur ganz ausnahmsweise uns im originale vorliegen: falsch zu hören, falsch zu lesen war auch bei bestem willen nicht zu vermeiden. Zur würdigung der religiösen begriffsbildung werden wir jedoch auch unerklärte namen gebrauchen dürfen, wenn deren bedeutung uns bestimmt überliefert ist.

nur von den priestern bewahrten eigennamens getreten seien; an der zweiten stelle kommt er der wahrheit näher, wenn er diese religiöse begriffsbildung als 'ein verharren auf einer ursprünglicheren stufe der mythenbildung' bezeichnet.

21 mitgetheilt von Mannhardt in der genannten ztschr. 24, 165 f., wo auch der vergleich mit den *indig.* sich findet.

22 vgl. dazu Voigt, Gesch. Preussens 1, 583.

Wenn wir nun diese götternamen überblicken, so bestätigt sich uns zunächst die volle richtigkeit der bemerkung des Peter von Dusburg. Was alles von der umgebenden natur in den gesichtskreis des volks getreten, ist zu einer gottesvorstellung erhoben und persönlich gedacht worden. Am nächsten stand ihm die erde, wie wir aus den zahlreichen wortformen entnehmen dürfen, auch hier ursprünglich weiblich aufgefasst, *Żemyna* und deminutiv *Żemynėle*; aber daneben steht männliches *Żĕmėpatis* erdherr mit fem. *Żĕmpati* und, insofern die erde auch die sterblichen reste der abgeschiedenen birgt, die männlichen *Żemeluks* und *Żemininkas* mit einem fem. (im dativ) *Żemeluksei*; dazu eine *Żĕdeklėlė* die 'blühende' als göttin der blüthe. Dem himmel steht ausser *Perkúnas* und seiner mutter, der *Perkuna tete* der mit Saturnus verglichene unerklärte *Occopirnus* vor. An ihm leuchtet die sonne *Saulĕlė*, von dem sonnenschmid *Teljawelik* geschaffen, der mond *Mĕnů* oder *Mėnesĕlis*, die gestirne, 'der sonne töchter' *Sáulės dukrýtės*, darunter der morgenstern *Auszrinė* und der abendstern *Vakarinė*, sowie *Żevoruna*, über die sterne herrscht *Żvaigżdùkas*. Auch verschiedene lichterscheinungen sind personificiert: das morgengrauen *Brĕkszta*(?), die morgenröthe *Auszrà*, der abend *Bezlea*(?); das tagewerk zu beginnen mahnt der erwecker *Budintojis* nebst weibl. *Budintaia*. Neben *Perkúnas* gilt eine besondere gottheit dem grollen des donners, *Varpulis*, der wie ein ausscheller das nahen des Perkunas oder sein abziehn anzeigt. Den regen schafft *Lytuvonis*, den schnee *Blizgùlis*, den wind *Wėjopatis*, den sturm *Bangputŷs* und *Bangũ dĕvditis*, die sturmfluth *Audros*, das erdbeben *Drebkulŷs*. Auf der erde selbst ist der berg *Kaukarius*, der fluss *Upinis*, der see *Eżerinis* (einzeln *Orthus*) vergöttlicht. Gebilde der phantasie sind die zwerghaften hausgötter *Kaukai* und *Kaukýczei*, die erdmänulein *Bezdùkai*, die bartmännchen *Barzdùkai*, der fliegende drache *Aitvar*(*a*)*s*, der drachenartige segensgott des hauses *Pùkys*, die weiblichen unholde *Laũmės* und *Vėlės*.

Das einfache leben des volks hat keine bedürfnisse und obliegenheiten, welche nicht unter die hut einer besonderen gottheit gestellt wären. Haus und hof haben eine ganze anzahl von göttern, die zu dem begriff *namiszki dĕvai* zusam-

mengefasst werden. Der herr des gehöftes ist der *Dimstipatis*, der behüter *Dvargantis* und '*Gaddinautis*' (?); das hausgesinde steht unter dem *Szeimės dëvas*. Wie den Griechen und Italikern ist den Litauern das herdfeuer heilig als *Ugnìs szventà*; es wird verehrt als 'herrin' *Ponìkė*, oder heilige herrin *szventà ponìkė* und mit eigennamen als *Matergabia* (?), *Polengabia* und männlich *Jagaubis*; sogar der winkel zwischen herd und wand hat eine besondere göttin *Ażpelene* 'die hinter dem herde wohnende'. Auch der brunnen war wichtig genug um in die obhut des *Szulingȳs* gestellt zu werden. Bei dieser heiligung des gehöftes versteht man, wie schwer der wechsel des wohnorts empfunden werden musste, es wurde dabei eine besondere gottheit angerufen *Apidome*. Für den viehstand sorgte *Sutvaras*, für seine vermehrung *Gotha* oder *Gotui* (?), für seine ernährung *Valgìnas* 'der speiser' und *Szerinczius* 'der fütterer', für die weide der *Ganȳklos dëvas*. Aber ausserdem ist jede viehgattung ihrer eignen gottheit unterstellt: das rindvieh dem *Baubis* 'brüller' (vgl. *Jauczu baubis*), die pferde dem (?) *Ratainicza*, die schafe dem *Ėratìnis*, die schweine dem *Krukis* (*Kiaũliu krùkė*) und *Kremata*, das federvieh dem '*Swieczpuncscynnis dewos*' (?) und 'dem brüter' *Perẽjas*, der bienenstand dem *Birbulis* dem summer, *Birbius* ua. und zur zeit des ausschwärmens der summerin *Osztėjà*, beim ausschneiden des honigs wird zu *Prakórimas* gebetet. Damit war es nicht genug, auch dem neugeborenen vieh jeder art wurden götter gesetzt, nicht nur im allgemeinen die *Gotui* (?), sondern auch im besondern den kälbern *Karvaitis*, den spanferkeln *Priparszas*, den jungen lämmern '*Gardunithis*'. Auffallend ist dass für die ziege nicht gesorgt scheint; dass hunde und katzen sich selbst überlassen waren, versteht man. Aber selbst das geschmeiss der fliegen hatte seinen gott, den (*Musiũ*) *Birbìks*.

Über die flur wachte der *Laũkpatis* 'flurenherr' und *Laũko sárgas* 'flurbehüter', die wiesen liess *Żelus* ergrünen. Bei der ackerbestellung rief man den 'erdbestreuer' *Żemberȳs* an, sodann *Pergubrius* (?) den gott der feldarbeit und *Tiklys* den gott des gedeihens, *Javìnė* die getreidegöttin und die '*Luibegeldae*' (?); bei der ersten furche suchte man dem acker segen

durch eine schlange zu geben (s. *Smik*); aus den ersten ähren, die man geschnitten, bildete man die 'buschfrau' (s. *Kruminie*), aus den letzten, wie es scheint, den *Kurche*: beide wurden als segensgottheiten gedacht und verehrt, sowie die von den mädchen mit blumen, die sie am tage vor s. Johanni gepflückt, umwundene stange (*Kupole*), von deren dämon man gute heuernte erwartete. Beim dörren der oft noch grün eingebrachten getreidekörner rief man *Gabie* (?), beim flachshecheln *Alabathis* an, bei der bereitung des brots *Dùgnas*, des biers den *Raugupatis*, bei der herstellung saurer speisen *Rugczus* den 'säurer'. In einer stattlichen reihe von segensgöttern spricht sich die sorge um den ertrag der viehzucht und des ackerbaues aus; getreidesegen verschafft ausser *Kurche* der gott der scheune *Gabjauja*, '*Potrimpus*', der gott des reichthums *Pilwitus*, endlich der als drache gedachte, im haus gehütete *Púkys*, ein rechter Ζεὺς κτήσιος; allgemein fruchtbarkeit verschafft *Waisgautis* und *Gabwartus* (?); gottheit des ausreichenden vorraths, εὐπορία, ist *Skalsà*, der gaben *Datanus*; die gebietenden herrn haben ihre *Markopeti* (?) oder *Markopoli*, wie überhaupt jedes vornehme geschlecht seinen stammgott verehrte.

Von dem durch Peter von Dusburg (anm. 7) bezeugten thiercultus haben sich nur spuren erhalten. Ganz allgemein und lange bewahrt war die verehrung der hausschlange *gyvâtė*, die als segensgeist des hauses behandelt wurde und ihr speiseopfer erhielt. Auch der gefürchtete wolf (*vilkas*) war ein heiliges thier: man schlachtete eine ziege um den räuber von der herde fern zu halten. Die von Praetorius erwähnte göttlichkeit des uhu (*ywas*) verstehn wir aus den resten unseres eigenen aberglaubens. Der kukuk, der den Südslaven ein trauer- und todesvogel ist, erweckt den Litauern und Letten[23] die gleichen vorstellungen wie uns. Wenn endlich Dusburg mit einem gewissen abscheu auch die verehrung der kröte erwähnt, so liegt kein grund vor das mit Praetorius anzuzweifeln: sie gilt überall als gespenstisches wesen, und erscheint vielfach in sagen und märchen, deutschen wie romanischen, als blosse verwand-

23 Einhorn in *Srl* 2, 643. vgl. namentlich Mannhardt in der Ztschr. f. d. mythologie u. sittenkunde 3, 210 ff.

lungsform eines höheren wesens; man bütet sich sie zu verletzen[24]. Der steincultus ist durch *Akmo* belegt.

Weit reichlicher tritt uns die göttliche geltung der bäume, theils ihrer selbst wegen, theils wegen ihrer erzeugnisse, entgegen. Die verehrung heiliger bäume und haine war so eingewurzelt, dass sie noch im XIV jahrh. die klippe war, an welcher die missionsthätigkeit des Hieronymus von Prag (oben s. 80) scheiterte; die weiber klagten, das haus gottes werde ihnen genommen, wo sie sich regen und sonnenschein geholt hätten[25]. Sehr lebendig zeigt sich in den zahlreichen grenzbeschreibungen der urkunden die heiligkeit von bäumen aller art, mit vorliebe werden sie als wahrzeichen benutzt. Der wald selbst steht unter *Girýstis* dem 'waldmann' und *Medeinis*, die schauer der waldeinsamkeit scheint *Rågana* 'die hexe' zu vertreten. Verehrt werden die eiche *Auzûlas*, die birke *Biržùlis*, der hasel *Lazdona*, der kirschbaum *Kirnis*, ahorn *Klewēlis*, eberesche *Szermùkszně*, faulbaum *Jëvùlis*, auch der holunder; der 'fichtenmann' *Puszditis* hat die allgemeinere bedeutung eines schutzgottes heiliger haine und bäume erhalten; als besonders heilig galten bäume, die aus zwei stämmen zusammengewachsen waren oder deren stamm sich in zwei arme gespalten und wieder vereinigt hatte, *Rumbûta*. Beim einsammeln des mooses wurden *Kerpiczus* und *Szilyniczus*, beim pflücken der färbekränter *Mėletėlė* für die blaue, *Srutis* die jauchegöttin für die grüne farbe angerufen. Sogar die ruthe aus belaubten birkenzweigen, mit der sie sich im warmen bade zur beförderung des schweisses den ganzen körper streichen lassen, ist vergöttlicht worden, *Szlùtražis*.

Für das eheliche beilager wird *Gondu* (?) von den mäd-

24 A. de Gubernatis, die thiere in der indog. mythologie s. 629 ff. Wolf, beiträge zur d. myth. 2, 463 f.

25 Hieronymus von Prag bei Aeneas Silvius (Scrr. rerum Pruss. 4, 239) 'mulierum ingens numerus plorans atque eiulans... sacrum lucum succisum queritur et domum dei ademptam, in qua diuinam opem petere consuessent, i n d e p l u u i a s i n d e s o l e s o b t i n u i s s e; nescire iam quo in loco deum quaerant, cui domicilium abstulerint'. Grenzbeschreibungen findet man zahlreich in Voigts Codex diplomaticus Prussicus.

chen, *Pizius* von den burschen angerufen, bei der entbindung *Láima* oder *Laimēlė*. Dem tode gilt *Giltinė*, den todten *Vėlonis* der gott der seelen, *Żemeluks* und *Eżagulys*, und noch in christlicher zeit ist dazu ein *Kriksztas*, die personification des grabkreuzes, getreten. Jedem menschen steht ein 'helfender gott' *Gelbȳs dēvas* als schutzgeist zur seite; trotzdem ruft der schiffer und fischer den *Gardoytis* sowie den windherrn *Wėjopatis* an, der kaufmann den *Pardútojis*, der hirte den *Szeriñczius*, der lettische jäger die *Mefcha mâte*, der litauische vermuthlich den *Medeinis*. In der gefahr der krankheit beschirmt den menschen der heilgott *Ausschauts*, die feuersbrunst löscht *Tartojis kibirkszczū*. Die scheu, die grenzen des heimatsgebiets zu überschreiten, spricht sich in der schöpfung besonderer wegegötter aus, des *Kelukis* und *Keliū dēvas* nebst dem aus dem slavischen entlehnten *Czużė*; zu gemeinsamer reise verbindet *Bindis* (überl. *Bentis*). Im krieg wird *Zallus* angerufen.

Sittliche und geistige begriffe stehen noch in den ersten anfängen. Für den hilfesuchenden ist *Ublanicza* (?) geschaffen wie Zeus ἱκέσιος; die hoch in ehren gehaltenen pflichten der gastfreundschaft zu erfüllen, den gast so herzlich und bierehrlich zu bewirthen, dass gast und wirth unter den tisch sinken, dazu hilft *Ceroklis*. Recht und eintracht stellt *Lyginczus* der 'gleichmacher' her, den frieden *Derfintos* (?). Als geistige begriffe werden allein *Prigirstis* gehör und *Tawals* gott der begabung und fähigkeiten genannt. Man darf annehmen, dass uns kaum eine wesentliche erscheinung der litauischen mythologie vorenthalten ist.

Lehrreich ist auch die sprachliche prägung dieser götternamen. Bei den Litauern überwiegen weit an zahl die bezeichnungen eines handelnden wesens (nomina agentis) mit kühner und lebendiger anwendung, wie der 'flimmerer' *Blizgulis* für den schneegott, der 'brüller' *Baubis* für den gott des rindviehs, der 'summer' *Birbulis* und *Birbius* bei den bienen, *Birbiks* bei den fliegen, der 'drescher' *Drebkulȳs* um den urheber des erdbebens, der 'wellenbläser' *Bangputȳs* um den erreger des sturms zu bezeichnen, der 'gleichmacher' *Lyginczus* als gott des rechts; so *Budintojis Budintaia*, *Dvargantis*

Laukosárgas Lytuvonis Pardůtojis Perėjas Tartojis Tiklys Žëdeklėlė Żelus Żemberys ua., oder adjectivische bildungen zur bezeichnung theils der zugehörigkeit wie *Ėratinis Eže-rinis Girÿstis Javinė Medeinis Valgina* usw., theils der herkunft wie *Karvaitis* und *Puszaitis*. Beliebt sind auch deminutiva: *Jëvulis* (s. *Iwullis*) *Kelukis Laimëlė Saulėlė War-pulis Żemeluks Żvaigżdukas*. Daneben macht sich eine schicht erheblich jüngerer bildungen bemerkbar. *Dimstipatis* und *Laūk-patis* mag man noch als verhältnissmässig ursprüngliche ansehn; aber von *Żëmėpatis* neben *Żemyna* wird man nicht so urtheilen, und noch weniger von *Wėjopatis* oder gar *Raugu-patis*. Hier zeigt sich eine erschlaffung der vorstellungskraft, welche nicht mehr frisch ein neues gebilde zu erzeugen vermag um dem gottesbegriff einen sinnlich fassbaren ausdruck zu geben, sondern in bequemer trägheit es vorzieht ein gegebenes wort durch verbindung mit *patis* zu einem gottesnamen zu machen. Das griechische hat noch δεσπότης, aber πότνια θηρῶν für Artemis in der Ilias Φ 470 steht ganz vereinzelt; denn dichterische verwendungen, wie bei Pindar (Pyth. 4, 213) πότνια ὀξυτάτων βελέων oder bei Euripides (fr. 781, 16) τὰν ἐρώτων πότνιαν für Aphrodite, oder umschreibungen mit ἄναξ, beweisen nichts für den sprachgebrauch des volks und des cultus. Im sanskrit sind *Prajāpati Brahmaṇaspati* ua. als jüngere erzeugnisse der reflexion anerkannt[26]. Und noch eine stufe tiefer führen uns die verbindungen von *dëvas* mit dem genetiv der vergöttlichten sache, wie *gaňÿklos d.*, *keliū d.* ua., *bangū dëvaitis* und *dudros* mit ausgelassenem *dëvas*, oder mit einem adjectivischen worte wie *Gelbÿs dëvas*. Aber es ist festzuhalten, dass dies in der litauischen überlieferung doch nur vereinzelte fälle sind. Bei den Letten hat die entsprechende bezeichnungsweise durch verbindung eines appellativum mit *mâte* mutter die älteren bildungen so gut wie verdrängt. Es liegt nahe diese jüngeren bildungen der zeit zuzuschreiben, wo das Christenthum die heidnische denkweise zwar nicht unterdrückt und verdrängt, aber gebeugt und ihrer ehemaligen beweglichkeit beraubt hatte.

26 s. RRoth Ztschr. d. d. morgenl. ges. 1, 66 Muir Orig. sanscr. texts 5, 272 f.

8 Es ist wichtig festzustellen, dass diese ursprüngliche form religiöser begriffsbildung auch im Christenthum von neuem durchbricht. Wir können uns die wahrheit nicht klar genug machen, dass das heidenthum für die massen, die sich zum glauben an den gekreuzigten bekannten, nur in der form, nicht im wesen sich änderte; dass die antriebe des religiösen bedürfnisses auch unter veränderten verhältnissen die gleichen bleiben und sich entsprechenden ausdruck schaffen mussten. Die langen listen der heiligen, die in den litaneien der katholischen kirche angerufen werden, konnten nicht blosse namen bleiben. Gerade so wie ehemals in den gebetformularen der *pontifices* die ganze reihe der göttlichen einzelbegriffe, in welche sich die dem göttlichen schutz empfohlene handlung zerlegen liess, vor den betenden vorüberzog, so suchte man nun in jenen heiligen die vertreter aller der einzelbedürfnisse, welche den gläubigen zum gebete trieben. Die gegebenen heiligennamen ersparten die neubildung begrifflicher ausdrücke, man brauchte nur die fortlebenden begriffe, sei es nach dem wink, den sagen und bilder der kirche gaben, sei es willkürlich auf die einzelnen heiligen zu übertragen.

In der that ist ein grosser theil der christlichen heiligen in die stelle alter indigitamentengötter eingetreten; sie haben wie diese meist ihr eng abgegrenztes wirkungsgebiet. Und in erster linie sind es immer die in den litaneien der römischen kirche namentlich aufgeführten heiligen, von denen wir eine solche umwerthung im glauben des volks erwarten dürfen. Ich will dieselben zu bequemerer übersicht in alphabetischer liste zusamenstellen:

s. Agatha
s. Agnes
s. Ambrosius
s. Anastasia
ap. Andreas
s. Antonius
s. Augustinus
ap. Barnabas
ap. Bartholomaeus
s. Benedictus
s. Bernardus
s. Caecilia
s. Catharina
m. Cosmas et Damianus
s. Dominicus
m. Fabianus
s. Franciscus
arch. Gabriel
m. Gervasius et Protasius
s. Gregorius

s. Hieronymus	ap. Matthias
die beiden ap. Jacobus	arch. Michael
mm. Innocentes	s. Nicolaus
Iohannes Baptista	ap. Paulus
ap. Iohannes	— Petrus
s. Iohannes et Paulus	— Philippus
s. Ioseph	arch. Raphael
m. Laurentius	m. Sebastianus
ev. Lucas	s. Silvester
s. Lucia	ap. Simon
ev. Marcus	m. Stephanus
s. Maria Magdalena	ap. Thaddaeus
s. Martinus	ap. Thomas
ap. Matthaeus	m. Vincentius

Mit dieser liste war dem bedürfniss des volks noch keineswegs genüge gethan. Es traten dazu die zahlreichen, einzelnen landschaften oder orten eigenthümlichen heiligen, die natürlich in ihrem besonderen bezirke auch besondere wichtigkeit haben mussten. Gar nicht selten hat auch das volk ohne gewissensskrupel sich selbst heilige nach seinem herzen geschaffen. In den Vogesen[1] hat man dem h. Vitus (*s. Vit*) einen *Languit* und *Mort* zur seite gestellt. In der Normandie[2] hat man den h. Firminus in mehrere functionen gespalten: *s. Frêmi le piquant, le mordant, l'engelé, le frémillant* oder *frétillant* und *s. Accroupi* (er heilt die haemorroïden); auch den dortigen *s. Pâti*, der rheumatismus heilt, vermag ich nicht auf einen heiligen des Martyrologium Romanum zurückzuführen.

In rein katholischen landschaften, wo das landvolk bis in unsere tage bei der alten einfalt erhalten blieb, wird es noch heute einem mit dem volk vertrauten nicht schwer fallen die alten überlieferungen von den heiligen zu sammeln. Das wäre eine sehr lohnende aufgabe, die wenige sich gestellt haben. Die zeit drängt. Die letzten jahrzehnte haben überall grossen umschwung herbeigeführt und vieles alte ganz zurücktreten lassen; schon heute wird man sich an alte mütterchen

1 LFSauvé, Le folk-lore des Hautes-Vosges (Les littératures populaires t. XXIX) Par. 1889 p. 102 f. 227.

2 ALBoué (de Villiers), La Normandie superstitieuse. Paris-Rouen (1869 oder 70?) p. 41 f.

wenden müssen. Es wäre zu wünschen, dass von einer anzahl verschiedenartiger landschaften recht genaue, die mündliche überlieferung durch die schriftliche ergänzende übersichten vorlägen, um eine volle anschauung von dieser merkwürdigen rückbildung zu gewinnen. Nach der jetzigen lage der vorarbeiten muss ich mich auf einige proben beschränken, für welche ich die anzustrebende vollständigkeit nicht zu verbürgen vermag.

Lasicius hat dem bericht über die reste des heidenthums bei den Żamaiten auch eine aufzählung der damals vom katholischen volke angerufenen heiligen hinzugefügt[3]. Sie erhebt nicht den anspruch auf vollständigkeit, aber ist schon wegen ihres alters werthvoll. Leider gilt sie nicht den Litauern, bei denen die alten götter und die christlichen heiligen sich geradezu ineinander geschoben haben müssen; noch am ende des XVII jh. konnte Praetorius[4] beobachten, dass alte litauische götter 'von einigen wo nicht als götter, doch als engel oder heilige angerufen wurden'. Ich fasse die angaben des Lasicius alphabetisch kurz zusammen.

s. Afra sorgt für die huren
Agatha für das herdfeuer
Andreas zeigt den mädchen den zukünftigen bräutigam
Antonius sorgt für die schweine
Apollonia heilt das zahnweh
Barbara schützt vor tod im krieg
Blasius hilft gegen halsleiden
Catharina sorgt für die kinder in der schule
Cosmas und Damianus schutzpatrone der ärzte
Crispinus ist patron der schuster
Erasmus hilft gegen leibweh
Eulogius ist patron der schmiede und schützt die pferde
Eustachius ist patron der jäger
Florianus hilft bei feuersbrunst
Gallus beschützt die gänse
[Georgius zum schutz des viehs beim ersten austrieb angerufen: Praetorius s. 56 f.]
Gertrudis treibt die mäuse vom rocken
Goar ist patron der töpfer
Gregorius ist schutzheiliger der schüler
Gutmannus der schneider
Ita hilft gegen kopfweh
Jodocus hilft gegen getreidebrand
Johannes der evangelist schützt vor vergiftung
Johannes und Paulus schützen die saat vor schaden
K s. C
Laurentius hilft gegen schulterschmerzen

3 Lasicii Pol. de diis Samagitarum p. 16—18 (93—95 Mannh.).
4 Praetorius, Deliciae Pruss. s. 33; vgl. oben s. 80, 5.

Leonhard löst die fesseln der gebundenen
Lucas ist patron der maler
Magdalena sorgt für die huren
Magnus wehrt den heuschrecken
Marcus schützt vor plötzlichem tod
Margarita hilft bei der entbindung
Maria die mutter gottes wird zum schutz im kampf und bei unwetter angerufen
Martinus bewahrt vor noth und armuth
Nicolaus rettet die schiffer aus sturmesnoth, beschützt auch die herden
Otilia hilft bei augenleiden
Pelagius beschützt das rindvieh
Petronella hilft gegen fieber
Rochus heilt die syphilis
Romanus heilt besessene
Sebastianus vertreibt die pest
Susanna bewahrt vor schande
Urbanus sorgt für den wein
Valentinus heilt die epilepsie
Vendelinus sorgt für die schafe
Vincentius bringt verlorenes zurück
Wolfgang heilt gliedersteifheit.

Reichhaltig und sorgfältig sind die in Sauvé's anm. 1 angeführtem buch zerstreuten angaben über den volksglauben der französischen Vogesen. Sie scheinen mir geeignet um wenigstens für eine landschaft ein ungefähres bild der heiligenverehrung zu geben, und mögen darum in alphabetischem auszug hier folgen:

Der h. Abdon (30 juli) vertreibt die flöhe (Sauvé p. 199)
Agatha (5 febr.) heilt leiden des mutterleibs (34 f.)
Andreas (30 nov.) offenbart den mädchen den zukünftigen mann (351 ff.)
Anianus (17 nov.) hilft gegen den grind (349 f.)
Antonius (17 jan.) beschützt das vieh, besonders die schweine; hilft gegen schwären und *le feu de s. Antoine* (21)
Antonius von Padua (13 juni) hilft verlorenes wieder finden (167).
Apollonia (9 febr.) heilt zahnweh (35)
Augustinus (28 aug.) vertreibt warzen und feigwarzen (244 f.)
Barbara (4 dec.) hilft beim gewitter (356 f.)
Barnabas (11 juni) wird beim sturm angerufen (166)
Benedictus (21 märz) schützt durch seine denkmünzen vor behexung und einfluss des teufels (104): jetzt ausser übung
Blasius (3 febr.) hilft gegen entzündliche wirkungen von gift, gegen *la puce maligne*, tollwuth und pest; er schützt auch das vieh, namentlich vor kehlsucht, *l'étranguillon* (34)
Catharina (25 nov.) verhilft den mädchen zu männern (351)
Clara (12 aug.) heilt augenweh (216)
Cosmas und Damianus (27 sept.), schutzpatrone der ärzte und wundärzte, heilen vorzugsweise verrenkungen und knochenbrüche (266)

Dei (Deicolus 18 jan.) heilt krämpfe (22)
Eligius (1 dec.) schutzpatron der hufschmiede heilt die pferde (355)
Eutropius (30 apr.) heilt die wassersucht (129)
Fabianus (28 juni) bewahrt vor den schlingen der zauberer und bösen geister (192)
Florentius (31 aug.) hilft gegen leibschneiden und kolik (247)
Genoveva (3 jan.) hält die wölfe von den herden ab (15)
Georg (23 apr.) schutzpatron des soldaten, hilft gegen die furcht; schliesst den raubthieren den rachen und hindert sie den herden zu schaden (127)
Helena (18 aug.) stillt das blut und heilt wunden (229 f.)
Hilarius (14 jan.) beschützt das vieh und bewahrt es vor ansteckung (18)
Hubertus (3 nov.) schutzpatron der jäger heilt den biss toller hunde (344)
Idoux (Hildulfus 3 sept.) schutzpatron der narren und idioten (250 f.)
Ivo (19 mai) schutzpatron der sachwalter (147)
Jakob (25 juli) wacht über die apfelbäume und bringt gute obsternte (auch auf die 'erdäpfel' übertragen) (198)
Johannes der täufer (24 juni) heilt augenleiden und blutschwären (188 f.), hütet und vertheidigt die herden (190)
Joseph (19 märz) ist schutzpatron der schreiner und zimmerleute, und stiftet gute ehen (80)
K s. C
Lambertus (17 sept.) verhindert, dass der frost der hirse schaden bringt (264); auch *s. Prix* (24 jan.) ist der hirse günstig (23)
Laurentius (10 aug.) heilt die brandwunden (214)
Lucas (18 oct.) heilt blutgeschwüre und das sogenannte heilige feuer (290 f.)
Marcus (25 apr.): man lässt an seinem tage das salz weihen, das man dem vieh vor dem ersten austreiben auf die weide ins futter streut (129)
Maria die mutter gottes wird vorzugsweise bei leiden von frauen und kindern angerufen (216)
Michael (29 sept.) bewahrt vor dem biss gefährlicher thiere (274)
Petrus (29 juni) ist patron der fischer und beschützer der bienen (193)
Petrus in uinculis (*s. Pierre-ès-liens* 1 aug.) bannt die diebe und nöthigt sie das gestohlene zurückzugeben (208 f.)
Quirinus (im volksmund *Guérin*, 4 juni) schützt die herden vor ansteckenden krankheiten und heilt die tollwuth (162)
Rochus (17 aug.) hilft gegen alle ansteckende krankheiten, zumal die pest (228)
Sabina (29 aug.) heilt alle schmerzen, namentlich liebesgram (246)
Sebastianus (20 jan.), patron der schützen, ist auch ein beschützer des viehs; er wird jetzt kaum mehr genannt (22 f.)

Simon (28 oct.) wird gegen *le mal des fonds*, eine nicht recht definierbare krankheit angerufen (291 f.)
Theobald (*Thibaud* 1 juli) heilt die rose (194)
Urbanus (25 mai) schützt vor reif und nachtfrost; sein name ist aber jetzt fast vergessen (148 f.)
Valbertus (*Golbert* genannt, 2 mai) heilt eine art gicht und geschwülste (141)
Valentinus (14 febr.) ist der heilige der verliebten (42 f.).

Andere sammler von gebräuchen und aberglauben beschränken sich darauf, das auffallende und seltsame mitzutheilen. Namentlich Boué (anm. 2) hat dergleichen nicht ohne frivoles behagen aus der Normandie mitgetheilt. Einen überblick über diese seite der religiösen vorstellungen gewinnt man daraus nicht. Aber aus einer anderen quelle, aus dem unter den augen der curie und *con privilegio pontificio* erscheinenden römischen kirchenkalender[5], will ich trotz ihrer zufälligen natur und unvollständigkeit doch die hierhergehörigen notizen zum schluss zusammenstellen:

Agatha (4 febr.) hilft gegen leibweh
Andreas der Theatiner (10 nov.) bewahrt vor schlagfluss
Anna (26 juli) steht den frauen bei der entbindung bei
Antonius (17 jan.) hilft bei feuersbrunst und sturz
Apollonia (9 febr.) heilt zahnschmerzen
Blasius (3 febr.) heilt halsleiden
Bonosa (15 juli) hilft gegen die blattern
Emigdius (9 aug.) schützt vor erdbeben
Francisca Romana (9 märz) heilt entzündungen der brust
Irene (5 apr.) hilft gegen blitzschlag und gewitter
Joachim Piccolomini (16 apr.) stillt krämpfe
Liborius (23 juli) lindert steinleiden
Lucia (13 dec.) heilt augenleiden
Maria da Cervellione genannt *Maria del sussidio* (21 mai) beschützt die seefahrer
Martha (29 juli) schützt bei epidemien
Maurus (15 jan.) heilt hüftweh und rheumatismus
Rochus (16 aug.) schützt vor der pest
Sebastianus (20 jan.) desgleichen
Silvia (5 nov.) heilt krämpfe

5 Diario Romano per l'anno del signore 1894, nel quale si annunziano le feste di precetto e di devozione, le capelle etc. Roma. 96 s. kl. 8.

Torellus eremit von Vallombrosa (16 märz) beschützt die frauen bei der entbindung

Trophimus (29 dec.) heilt podagra und chiragra.

Dies wenige, was ich im *Diario* gelegentlich bemerkt finde, reicht wenigstens dazu vollständig aus, um den irrthum abzuwehren, als sei es nicht die kirche, sondern nur das niedere, ungebildete volk, was so heidnisch von den heiligen denke.

GRIECHISCHE SONDERGÖTTER

9 Die italische religion steht nicht mehr allein mit ihrer treuen bewahrung nüchtern prosaischer götterbegriffe. In dem glauben der Litauer und Letten haben wir nahezu ausschliesslich dieselbe art religiöser begriffsbildung wahrnehmen können. Auch den Griechen fehlt es keineswegs an solchen durchsichtig bezeichneten göttern, welche nur einzelne momente des lebens und handelns umfassen. Je mehr diese erscheinung dem, was wir als griechische religion zu denken uns gewöhnt haben, fremd und widersprechend zu sein scheint, um so mehr sorgfalt und gewicht muss der nachweis beanspruchen, dass auch die letztere trotz ihrer plastischen und mythischen ausgestaltung nicht arm an völlig gleichartigen götterbegriffen ist, ja dieselben zur grundlage ihres reichen polytheismus hat.

Wir wollen zunächst in den göttern des häuslichen lebens umschau halten, die wir in den römischen *indigitamenta* besonders reich entwickelt finden. Soweit sie mit den sorgen der frauen verwachsen waren, konnten diese gestalten trotz allem glanze der höheren gottheiten nur schwer vergessen werden. Auch die griechische tradition erweist sich auf diesem gebiet ausgiebig.

In der gebetformel, womit Aristophanes in den Thesmophoriazusen v. 295 f. die feierliche eröffnung der athenischen volksversammlung nachahmt, werden nach Demeter, Kore und Plutos Καλλιγένεια und Κουροτρόφος angerufen, gottheiten der geburt und des wachsthums. In der umarbeitung desselben stücks hatte Aristophanes der Καλλιγένεια den prolog in den mund gelegt, indem er sie als untergeordnete göttin aus dem

kreis der Demeter, wahrscheinlich als amme derselben[1], einführte. Allgemein ionisch — nur die frauen in Eretria[2] machten eine ausnahme — scheint die sitte gewesen zu sein, an den Thesmophorien diese göttin anzurufen; in Athen war der dritte tag des festes ihr geweiht und trug den namen τὰ Καλλιγένεια[3]. Aus dem sicilischen Akrai, einer gründung von Syrakus, ist eine weihinschrift[4] erhalten, die ich nicht anders verstehen kann als dass der stifter (Theo...) Καλλιγενίαν und vermuthlich Κάστ[ορα καὶ Πολυδεύκη] im tempel des Dionysos aufgestellt hat. Auf weitere verbreitung des cultus gestattet die verwendung als frauenname einen schluss; wir kennen den namen aus Grossphrygien, Paphlagonien und Bithynien[5]. Die alten grammatiker besassen sicher keinen anhaltspunkt, der dazu berechtigte Kalligeneia als epitheton einer höheren gottheit unterzuordnen: Apollodoros rieth auf Ge, andere auf Demeter; gewissenhaftere wiesen eine solche identificierung ab und liessen sie amme oder priesterin oder dienerin der Demeter sein; dreister aber gewiss nicht besser unterrichtet war, wer sie als tochter des Zeus und der Demeter angab[6]. Die göttin war eben nie mehr noch weniger als 'Kalligeneia', und wenn

1 Photios lex. p. 127, 10 vgl. Fritzsche zu den Thesmoph. p. 584 und unten anm. 6.

2 Plutarch qu. gr. 31 p. 298.

3 Alkiphron 3, 39 ἡ νῦν ἑστῶσα σεμνοτάτη τῶν Θεσμοφορίων ἑορτή· ἡ μὲν οὖν ἄνοδος κατὰ τὴν πρώτην γέγονεν ἡμέραν, ἡ νηστεία δὲ τὸ τήμερον εἶναι παρ' Ἀθηναίοις ἑορτάζεται, τὰ Καλλιγένεια δὲ εἰς τὴν ἐπιοῦσαν θύουσιν.

4 *CIG* 5432, genauer Kaibel *IGSI* 205. Die erste zeile bezeichnet durch den genetiv Διονύσου καὶ Σ[ωτείρας] die eigenthümer der weihung, wie öfter. Die vierte zeile Καλλιγενίαν Καστ ist nachträglich mit kleinerer schrift eingeschoben.

5 Bennisoa in Phrygien *CIG* 3857 *u* oder Lebas-Waddington 779; in Paphlagonien laut des orakels des Alexander von Abonuteichos bei Lukian Alex. 50; Myrlea-Apamea in Bithynien *CIG* 3716 (Lebas-Wadd. 1131).

6 schol. Ar. Thesm. 298, zu ergänzen durch Hesychios unter Καλλιγένειαν und Photios p. 127, 9 vgl. Rhein. mus. 23, 329 anm. 32, wo ich übrigens das beiwort des Aristophanes: ὁ κωμικός voreilig angezweifelt habe: es wird verständlich, wenn man an den prolog des umgearbeiteten stücks (anm. 1) denkt.

Alkiphron (II 4, 1) Glykera schreiben lässt μὰ τὴν Καλλιγένειαν ἐν ᾗς νῦν εἰμι, so musste er zwar an das Thesmophorion denken, aber darum noch nicht Demeter und Kalligeneia für eins halten. Im Peloponnes und anderwärts haben sich trotz der herrschaft des epos deutliche spuren davon erhalten, dass Iphigeneia als göttin verehrt wurde[7]. Sie steht der Eileithyia, der Helena und der Artemis nahe. Wir dürfen nach früheren beobachtungen (s. 72) diese göttin unbedenklich als der Kalligeneia synonym erklären. Nackter tritt der begriff hervor in der Γενετυλλίς dh. lateinisch *genetrix*. Sie hatte ihren tempel zu Athen[8], und in der komödie wurde ihrer gerne gedacht. Die späteren gelehrten standen auch dieser göttin hilflos gegenüber und verfielen aufs rathen; bald ist sie ihnen Aphrodite, bald, weil auch ihr hunde geopfert wurden, Hekate, bald Artemis. Auch pluralisch war der begriff geläufig: ὦ πότνιαι Γενετυλλίδες ruft Mnesilochos bei Aristophanes Thesmoph. 130, bilder der Γενετυλλίδες waren im tempel der Aphrodite Kolias aufgestellt: Paus. I 1, 4 vergleicht ihnen die gleichartigen θεαὶ Γενναΐδες im ionischen cultus Phokaias.

Weit häufiger ist der in demselben feierlichen gebet begegnende begriff Κουροτρόφος. Eine ganze reihe von göttinnen streiten sich um den beinamen: vor allem die mutter erde, Ge; dann Artemis, Hekate, Brimo; Leto, Demeter, Aphrodite[9]; auch Athene und die Okeaniden erheben ansprüche,

7 Rhein. mus. 23, 359 f. Köchly zu Euripides Taurischer Iphigen. s. XXII f. XIX f.

8 das ergibt sich aus Aristoph. Lys. 2 ἠ'πὶ Κωλιάδ' ἠ'ς Γενετυλλίδος. Weitere nachweisungen gibt Preller-Robert Gr. myth. 1, 377 f. anm. 4.

9 Γῆ κουροτρόφος: Paus. I 22, 3 Suidas u. κουροτρόφος *EM* 529, 50 u. κορεσθῆναι vgl. Stephani Compte rendu 1859 s. 133 OJahn in den Sitzungsb. d. Leipz. ges. 1851 s. 129 ff. daher ist Ithaka nach Homer ι 27 τρηχεῖ' ἀλλ' ἀγαθὴ κουροτρόφος, so Delos Ἀπόλλωνος κουροτρόφος Kallimachos h. auf Del. 276; Ἀρτέμιδός τε καλουμένης παιδοτρόφου zu Korone in Messenien Paus. IV 34, 6 Diodor V 73, 5 Orph. hymn. 36, 8; Hekate nach Hes. theog. 450. 452 Orph. h. 1, 7 zu Athen nach schol. Ar. vesp. 804; Brimo nach Apollon. Rh. 3, 861; Leto: Theokr. 18, 50; Demeter: Orph. h. 40, 2. 13 inschr. in den monatsber. d. Berl. akad. 1872 p. 167 oder *CIA* III 372 f.; Leto: Theokr. 18, 50; Aphrodite: Anth. Pal. VI 318 vgl. Athen. XIII p. 592ª.

wie denn die flüsse, aus denen das wasser zum hochzeitsbad geholt wird, im örtlichen gottesdienst vorzugsweise als κουροτρόφοι hochgehalten wurden[10]. Eirene, die schon die Theogonie unter den töchtern des Zeus und der Themis nennt, wird von Euripides als ὀλβοδότειρα κουροτρόφος θεά gepriesen (Bakch. 419), τέρπεται δ' εὐπαιδίᾳ (Hiket. 490): in dem meisterwerk des Kephisodotos, das auch für uns leben hat durch die statue der Münchener glyptothek, steht Eirene vor uns als freundliche mütterliche göttin, das knäblein Plutos auf dem linken arm[11]. Es lag nahe, das wohl der aufwachsenden kinder der göttin ans herz zu legen, der im örtlichen cultus die höchste bedeutung und macht zugeschrieben wurde: so scheint die anwendung des einen attributs auf so viele gottheiten sich ungezwungen aus dem mit den orten wechselnden range derselben zu erklären; in einzelnen fällen, wie bei Eirene, ist eine übertragung der bereits festen vorstellung nicht zu verkennen. Aber sämmtliche anwendungen des begriffs als epitheton gehören, höchstens mit ausnahme der Ge, erst jüngeren epochen der religionsgeschichte an.

Auf Samos opferten die frauen der Kurotrophos an kreuzwegen, männer durften nicht zugegen sein. Homer, so erzählte eine heimische sage, kam von ungefähr zu einem solchen opfer, und ungehalten hiess ihn die priesterin sich entfernen; da wünschte der dichter ihr in vier überlieferten versen zur strafe naturwidrige liebe zu alten greisen: Κλῦθί μοι εὐχομένῳ, Κουροτρόφε. Eine alte anekdote legt diese verse dem Sophokles in den mund, als er in seinem alter noch um die liebe der hetäre Theoris warb: Athenaios, der sie uns aufbewahrt, versteht die angeredete göttin ohne weiteres als Aphrodite. Diese auslegung berechtigt uns ebenso wenig das wort für ein samisches attribut der Aphrodite zu nehmen, als der kreuzweg uns nöthigt an Hekate zu denken; Welcker und Fritzsche fanden darin gar Demeter wieder[12]. Eine ansicht ist so un-

10 Hes. theog. 346 f., für die flüsse zeugt die Ilias Ψ 141 ff. vgl. *B* zu Ψ 142 τοῖς ποταμοῖς ἔτρεφον τὰς κόμας, ἐπεὶ κουροτρόφοι νομίζονται; über Athene s. Stark Nuove mem. dell' inst. (1865) p. 243 ff.

11 HBrunn, die sog. Ino-Leukothea, München 1867.

12 Athen. XIII p. 592[a]. Auf Hekate gedeutet von Preller-Ro-

berechtigt wie die andere. In dem Aristophanischen eröffnungsgebet scheint freilich der dichter selbst jeden zweifel ausgeschlossen zu haben: καὶ τῇ Κουροτρόφῳ τῇ Γῇ ist überliefert. Jeder sieht, dass der dativ τῇ Γῇ sprachwidrig zugefügt würde, wenn Κουροτρόφος als epitheton der Ge gegeben werden sollte; wäre er echt, so würde der dichter selbst dafür zeugnis ablegen, dass der cultus nur die Κουροτρόφος an sich kannte und die deutung auf Ge seine eigene vermuthung war. Aber es kann keinem zweifel unterliegen und ist längst bemerkt, dass in alexandrinischer zeit und vielleicht länger hin der zusatz noch nicht in den text eingedrungen war. Die alten erklärer[13] stellen vermuthungen auf, ob mit der Kurotrophos Ge oder Hestia oder Demeter gemeint sei; die an erster stelle erwähnte vermuthung ist also als interlinearglosse übergesetzt worden und dann in den text gerathen. Und wie hier, so ist Kurotrophos überall, wo sie uns in athenischem cultus begegnet, als eine göttliche gestalt für sich genommen. Wenn der komiker Platon die Kurotrophos auftreten und den frauen die opfer vorschreiben liess, die sie darbringen müssten, um zutritt zu Phaon zu erlangen[14], so ist die grob aphrodisische färbung dieser vorschriften kein beweis dafür, dass wir Aphrodite selbst auf der bühne denken müssten, wie Meineke meinte: eine unbestimmte, persönlich und plastisch weniger ausgeprägte gestalt des volksglaubens liess dem komiker weit eher spielraum zu freier behandlung. Noch weniger muss in der formel πρὸς τῆς Κουροτρόφου τί τὸ πρᾶγμα; in Lukians hetärengesprächen (5,1) Kurotrophos desshalb, weil eine hetäre sie anruft, gleich Aphrodite sein: der schriftsteller folgt auch hier älteren attischen vorbildern. Die inschriftenfunde unseres jahrhunderts haben

bert I 321, 1; Demeter: Welcker Ztschr. f. alte kunst (1818) 1, 125 Gr. götterl. 2, 504 und Fritzsche zu Arist. Thesm. 300 p. 116.

13 schol. Thesm. 299 εἴ τε τῇ Γῇ εἴ τε τῇ Ἑστίᾳ, ὁμοίως πρὸ τοῦ Διὸς θύουσιν αὐτῇ, ergänzt durch Hesychios Κουροτρόφος: παιδοτρόφος. [ἡ Γῆ oder εἴ τε ἡ Γῆ εἴ τε ἡ Ἑστία fehlt] ὑφ' ἑτέρων ἡ Δημήτηρ, vgl. Suidas Κουροτρόφος: παιδοτρόφος. Κουροτρόφος: Γῆ. ταύτῃ δὲ θῦσαί φασι πρῶτον Ἐριχθόνιον ἐν ἀκροπόλει κτλ.

14 im Phaon fr. 2, 7 Athen. x p. 441[e] vgl. Meineke Quaest. scen. 2, 26 hist. crit. com. p. 186.

den letzten rest des nebels, der unsere sinne umlagerte, zerstreut. Die epheben pflegten beim ausmarsch auf der Akropolis der Athena Polias, der Kurotrophos und der Pandrosos opfer darzubringen. Ungefähr 35 meter vom Dionysostheater entfernt wurde ein stein mit der aufschrift römischer zeit [K]ουροτρόφιον gefunden: er hatte dazu gedient den eingang oder die grenze des heiligthums zu bezeichnen. Ein Isidotos hat in später zeit 'die Kurotrophos' dem götterpaare Demeter Chloe und Kore geweiht: so nahe sie begrifflich sich mit Demeter berühren mochte, wird damit doch Kurotrophos auf das bestimmteste von ihr geschieden und auf sich selbst gestellt. Durch eine weitere von Karl Keil treffend verbesserte inschrift kennen wir zu Athen einen σηκὸς Βλάστης καὶ Κουροτρόφου. Bis tief in die kaiserzeit ist, wie in den zeiten der alten komödie, zu Athen die Kurotrophos als göttin für sich verehrt worden. Eine ganz gleichartige gestalt Blaste, eine göttin des wachsthums[16], war mit ihr im cultus derselben stätte verbunden. Es ist also unzulässig in der alten inschrift *CIA* I n. 4 [Γῆι Κουρ]οτρόφωι zu ergänzen. Für den attischen und ionischen cultus dürfen wir es als gewiss betrachten, dass eine göttin Kurotrophos selbständig verehrt wurde, bevor ihr begriff auf göttinnen verwandter natur übertragen ward: er hat trotz dieser übertragungen bis nahe zum ende seine selbständigkeit bewahrt. Aber ohne zweifel hat der gottesbegriff viel weiter gegolten: so weit als es sorgliche mütter gab. Allenthalben kommen, am gewöhnlichsten natürlich von gebranntem thon, statuetten einer bald sitzenden bald stehenden göttin vor, die ein kind

15 *CIA* II n. 481, 59 ὁμοίως δὲ (näml. ἔθυσαν) καὶ τὰ ἐξιτητήρια ἐν ἀκροπόλει τῆι τε Ἀθηνᾶι τῆι Πολιάδι καὶ τῆι Κουρ[οτρό]φωι καὶ τῆι Πανδρόσ[ωι, κα]ὶ ἐκαλλιέρησαν. Über den stein mit [K]ουροτρόφιον s. Kumanudis Ἀθήν. 6, 148. — Δελτίον ἀρχ. 1889 heft 5, 130 Δήμητρι Χλόη καὶ Κόρη τὴν Κουροτρόφον Εἰσίδοτος ἀνέθηκεν κατ' ὄνειρον. *CIA* III 411 Εἴσοδος πρὸς [σ]η|κόν Βλαύτης (so Pittakis und Köhler) καὶ | Κουροτρόφου ἀνει|[μέ]νη τῶ δήμωι vgl. KKeil Zur Sylloge inscr. Boeot. (Fleckeisens jahrb. suppl. IV) s. 651 f.

16 schol. Pind. Nem. 9, 16 Ἀττικοὶ δὲ λέγουσι καύχην τὴν καύχησιν καὶ ἄνθην τὴν ἄνθησιν καὶ βλάστην τὴν βλάστησιν. Platon gebraucht wiederholt βλάστη für trieb, wachsthum Phaedr. 251^d Leg. III 679^b VI 765^e ua., er wie dichter (Soph. OT. 717 Trach. 381) auch im plural.

im arme trägt oder im schooss hält und sich dadurch als Kurotrophos zu erkennen gibt: in der mehrzahl der fälle hat gewiss weder der handwerker noch der weihende an eine andere gottheit zugleich gedacht. In ungewöhnlicher anzahl hat solche bilder eine ausgrabung bei Capua[17] zu tag gefördert. Mitten in der gräberstadt fanden sich dort die schon 1845 wahrgenommenen reste eines tempels und in dessen umgebung eine grosse anzahl roh gearbeiteter votivbilder aus tuff (die höhe schwankt von $^2/_3$ zu $1^2/_3$ metern), welche im schooss einer sitzenden göttin zwei und mehr (einmal bis zur zahl von 26) kinder, bald nackt, bald in windeln, zeigen; ausserordentlich zahlreich waren terracotta-funde, unter welchen derselbe typus in verkleinertem maasstabe vorherrschte. Das einzige werk aus marmor, das ausgegraben wurde, stellt eine stehende bekleidete göttin mit einem kind in den armen dar; trotz seiner geringen grösse von nur einem halben meter ist dasselbe wohl richtig als das tempelbild genommen worden. Das ist eine einfache und echt menschliche vorstellung, die für alle orte und zeiten wahrheit hat. Lange bevor die Madonna mit dem Christusknaben dargestellt werden konnte, erscheint das alte bild der Kurotrophos auf wandbildern der katakomben. Unmerklich und unwillkürlich geht sie über in die Madonna, wie sie schon vordem zu Leto, der göttlichen muster-mutter, oder zu Demeter geworden war.

Die italische bezeichnung haben uns lateinische inschriften gebracht. Eine weihung aus Marburg in Steiermark (*CIL* III 5314) *Nutrici Aug(ustae)* wurde überraschend bestätigt durch drei denkmäler der provinz Constantine[18]: eines trägt die gleiche

17 s. UvWilamowitz im Bullettino dell' inst. arch. 1873 s. 147 f. und FvDuhn ebd. 1876 s. 177 ff., über die terracotten s. 188, über das tempelbild s. 180 f. Eine terracottenfigur dieser art von Kypros gibt das Journ. of hellenic studies 12, 325: eine sitzende bekleidete göttin hält ein nacktes kind liegend im schooss.

18 Archives des missions scientif. et littér. IIIe sér. t. II p. 437 f. n. 94 *Nutrici Aug(ustae) templum C. Hostilius Felix sacerdos Saturni s(ua) p(ecunia) f(ecit) id(emque) d(edicauit)*; n. 91 *ouicla [Nu]trici* an fünfter stelle, während an dritter stelle das gleiche opfer an Tellus steht; n. 92 *ouicula Nutrici* an dritter stelle nach den beiden opfern an Saturnus. Héron de Villefosse ao. 439 identificierte

widmung und bezeugt einen besonderen tempel der göttin; auf den beiden anderen legen Saturnuspriester rechenschaft von feierlichen opfern ab, wobei auch *ouicula Nutrici* dargebracht worden war. Wenigstens in den römischen colonien Africas war, wie wir hieraus sehen, diese *Nutrix* unter die hervorragendsten götter aufgerückt; sie wechselt auf den parallelen inschriften die stelle mit *Tellus*, und folgt in einem falle unmittelbar nach dem *dominus* Saturnus. Ihr selbständiges auftreten neben *Tellus* scheidet sie bestimmt von dieser; neben *Tellus* kann sie keine Γῆ Κουροτρόφος sein, wie der herausgeber wollte.

Wachsthum und gedeihen ebenso des menschen wie der feldfrucht ist vereinigt in zwei göttinnen, als deren cultusbereich wir den Peloponnes nebst Aigina bezeichnen dürfen, Damia und Auxesia. Nach der erzählung Herodots (5, 82 f.) errichteten die Epidaurier, um der unfruchtbarkeit des landes zu wehren, auf die weisung des delphischen orakels Δαμίης τε καὶ Αὐξησίης ἀγάλματα aus attischem ölbaumholz. Von da wurde ihr cultus nach Aigina verpflanzt, indem nach ihrem abfall die Aigineten die heiligen bilder raubten und ungefähr in der mitte der insel zu Oia aufstellten. In Epidauros wurden die beiden gottheiten unter dem noch nicht aufgehellten namen θεαὶ 'Αζεσίαι[19] zusammengefasst. Was uns von den cultusbräuchen berichtet wird, trägt alterthümliche züge und beweist, wenn es dessen bedürfte, dass die überlieferung von der einsetzung des epidaurischen cultus durch orakelspruch und von der verpflanzung desselben nach Aigina eben legende

Nutrix mit Γῆ Κουροτρόφος, und Mommsen Ephem. epigr. 2, 442 stimmte ihm bei, indem er auf den wechsel in der abfolge der opfer und auf die gleichheit des opferthiers hinwies: dem letzteren umstand wohnt beweiskraft nicht bei, der erstere beweist nur gleiche rangstellung gewisser ganz getrennter gottheiten. Die inschrr. s. jetzt *CIL* VIII 8245–7; dazu von Lambaese ebd. 2664 *Nutrici deae Aug.*

19 inschrift bei Lebas-Foucart n. 196ᵇ expl. p. 64 (Fouilles d'Épidaure n. 51) Ὁ ἱερεὺς τοῦ Μαλεάτα 'Απόλλωνος καὶ θεῶν 'Αζεσίων Δ[α]μ[ί]ας Αὐξησίας. Der name 'Αζησία ist sonst attribut der Kora, s. Zenob. 4, 20 ἱστορεῖ Δίδυμος, ὅτι 'Αμαία μὲν ἡ Δημήτηρ παρὰ Τροιζηνίοις προσαγορεύεται, 'Αζησία δὲ ἡ Κόρη Plut. prov. 1, 41; dagegen Hesych. 'Αζησία: ἡ Δημήτηρ ἀπὸ τοῦ ἀζαίνειν τοὺς καρποὺς vgl. *BAG* 348, 26.

ist. Auf Aigina wie zu Epidauros wurden ihnen zu ehren zwei weiberchöre gegenübergestellt, die schimpflieder zu singen hatten auf die frauen der gemeinde, nicht die männer; das gemahnt an ionischen Demetercult, an die Στήνια zwei tage vor den Thesmophorien, und die γεφυρισμοί der grossen Eleusinien im monat Boedromion. Den geheimcultus (ἄρρητοι ἱρουργίαι), den Herodot nur zu Epidauros kennt, deutet Pausanias auch für Aigina an (II 30, 4). Noch für einen dritten ort lässt sich aus der natur des cultus die alterthümlichkeit der verehrung erweisen. Bei den Trozeniern, welche die göttinnen unter denselben namen verehrten, gieng die sage[20], dieselben seien jungfrauen gewesen, die von Kreta her gekommen und bei einem aufstand der bürgerschaft von der gegenpartei gesteinigt worden seien; deshalb begehe man ihnen zu ehren ein fest, das Λιθοβόλια benannt wurde: sichtlich ein alter reinigungsritus, bei welchem vertreter der gemeinde sich gegenseitig durch steinwürfe blutig zu verwunden hatten, eine *caterua*. Ausserdem ist uns noch Sparta als cultusstätte bekannt; eine dortige weihinschrift[21] vereinigt 'Zeus Taletitas, Auxesia und Damoia'. Der beiname des Zeus erinnert zunächst an eine höhe des Taygetos, welche Taleton hiess und nach Pausanias (III 20, 4) dem Helios heilig war, dem dort rosse geopfert wurden; aber auf Kreta wurde ein Zeus Ταλλαῖος[22] verehrt, und ein theil des Ida hiess Ταλλαῖον: offenbar die gleiche vorstellung hat sowohl auf Kreta wie in Lakedaimon zur gleichzeitigen benennung des höhengottes und des berges geführt; und fragen wir, welche, so bietet sich kaum eine andere als die des gottes, der die pflanzen spriessen lässt, der wir unter der weiblichen form Θαλλώ (s. 134) wieder begegnen werden[23]. Den

20 Pausanias II 32, 2; über den ritus der *caterua* s. vorläufig die bemerkung zu den Acta s. Timothei p. 25.

21 hg. von Kumanudis Ἀθήν. 1, 257 Bullett. dell' inst. 1873 s. 189 LeBas-Foucart n. 162*k* p. 143 Διὶ Ταλετίτα [καὶ Αὐξη]σία καὶ Δαμοία.

22 Bundesurkunde von Dreros (Philol. 9, 694 f.) a 18 καὶ τὸν Δῆνα τὸν Ταλλαῖον; inschr. von Latos *CIG* 2554, 95. 178; von Olus Bull. de corr. hell. 3, 293. über das gebirg s. Hoecks Kreta 1, 416.

23 für den wechsel von aspirata und tenuis vgl. Ahrens dial. dor. p. 82 f. und Πύτιος Πότιος für Πύθιος s. CFHermann Philol. 9, 699.

beweis für die richtigkeit dieses urtheils ergibt der Zeus Θαλῆς, dem ein altar zu Aquileia geweiht ist (Δὶι Θαλῆ *IGSI* 2337). Damia, spart. Damoia, gehört demselben gedankenkreis an, sie ist eine göttin des himmelslichtes (s. 64); Auxesia 'die wachsthum bringende' ist vollkommen durchsichtig. In der verbindung mit Zeus Taletitas können die beiden göttinnen nur auf die vegetation bezogen sein. Anderwärts haben sie auch als geburtsgöttinnen gegolten. Mit sicherheit kann das wenigstens von Aigina behauptet werden. Nach einer dortigen legende, die wir Herodot (5, 86) verdanken, hatten die Athener bei einem einfall versucht die bildsäulen der zwei göttinnen, als sie dieselben von dem sockel nicht lösen konnten, mit stricken fortzuziehen; in folge davon seien die bildsäulen in die kniee gesunken, und seitdem in dieser stellung verblieben. Die legende will erklären, woher die verschiedenheit der bildlichen darstellung in Aigina und Epidauros komme. Die knieende stellung ist aber die der kreisenden frauen, und sie wird von diesen auf die entbindungsgöttinnen übertragen gerade so wie bei der Auge ἐν γόνασι (s. 38) und den lat. *di nixi*.

Eine der peloponnesischen göttinnen kehrt mit geringer abweichung der form wieder als eine der altattischen Chariten. Die geschichte dieses pluralischen gottesbegriffs[24] ist an sich lehrreich. Die sprachliche form des worts gehört, wie Max Müller zeigte, ältestem bestand an: im Veda sind *hárī* (von *hari* feuerfarbig, falb) die 'beiden falben' des Indra; und die sonnenrosse, deren 2, 7 oder 10 gezählt werden, heissen

24 Die acten für die griechische religionsgeschichte gibt Manso Versuche über einige gegenstände aus der mythologie Leipz. 1794 s. 425 ff. und COMüller Orchomenos s. 177 ff. Zur vorgeschichte s. MMüller Essays 2, 118 f. und Vorlesungen über die wissenschaft der sprache 2, 348 ff., auch Sonne in Kuhns Ztschr. 10, 96 ff. CRobert hat in den Commentt. in honorem Th. Mommseni s. 143 ff. mit einer kunst, die wissenschaftlichen untersuchungen ferne bleiben sollte, die überlieferung umzugestalten gewusst, indem er nachzuweisen versuchte, dass die Athener nie zwei, sondern immer drei Chariten verehrt und wie sie geheissen hätten. Kalkmann (Pausanias der perieget s. 202, 6) ua. haben ihm das geglaubt. Für mich hat Robert nur gezeigt, ein wie bedenkliches spielzeug sein grundsatz *diffidere prima est prudentiae lex atque sobrietatis* (s. 144) ist.

mit genauer entsprechung der griechischen laute *haritas*. Bei den Griechen erscheinen von anfang an die Chariten in zwei- oder dreizahl namenlos als göttinnen des himmlischen lichtes, welche den fluren gedeihen bringen. Zu Olympia begegnen sie uns im gefolge des Dionysos zugleich mit Musen und Nymphen (Paus. v 14, 10). Die wichtigsten thatsachen liefert der cultus von Orchomenos. Das älteste heiligthum der stadt war den Chariten geweiht, die dort in dreizahl namenlos unter der gestalt von steinen verehrt wurden, die man vom himmel herabgefallen glaubte; erst zu Pausanias' zeit (IX 38, 1) wurden ihnen menschlich gestaltete bilder errichtet. Dass die Orchomenier ihre drei Chariten nicht einzeln benannten, müssen wir der ausdrücklichen versicherung des Pausanias (IX 35, 1) glauben; wenn gleichwohl Pindar sie (Ol. 14, 13) mit den durch das boiotische epos sanctionierten namen anredet, so verräth er dadurch, dass er seine worte zum preis von Orchomenos von ganz Hellas vernommen wissen will. Die alterthümlichkeit des cultus zeigt das fetischmässige symbol; seine bedeutung für stadt und land fühlen wir, wenn wir Pindar (Ol. 14, 3) die göttinnen anrufen hören: 'des reichen Orchomenos sangeskundige königinnen, ihr Chariten, der alten Minyer schutzherrinnen'. Der boiotische städtebund bringt dieser dreiheit officielle weihungen dar[25]. Die zu ihren ehren gefeierten Χαριτήσια, ein fest mit musischen wettkämpfen, zogen noch in der diadochenzeit von weitem her bewerber an.

Die alte werthung der wurzel χαρ- ist im griechischen keineswegs ganz untergegangen, wie das adj. χαροπός 'mit feurigen augen' zeigt. Aber im verbum χαίρειν und dem appellativum χάρις war die bedeutung 'aufstrahlen, erglänzen' auf den freudigen ausdruck der augen übertragen worden. Unter dem einfluss dieser enger begrenzten bedeutung hat die dichtung die unbestimmten gestalten des volksglaubens zu göttinnen des liebreizes umgeschaffen, die bald zum gefolge der Hera als ehegöttin[26] gerechnet, bald — und diese anschauung

25 *CIGS* I n. 3207 (Larfeld, Syll. inscr. Boeot. n. 15). Preislisten der Charitesia *CIGS* I n. 3195—7 (*CIG* 1583 f.).

26 schon Homer Ξ 267. 275 f. Euripides Hippol. 1147 συζύγιαι

erhielt das übergewicht — in die umgebung der Aphrodite versetzt wurden. Die homerischen dichter behandeln den begriff mit sichtlicher willkür. Weit später hat sich die bildende kunst von den vorstellungen befreit, welche der cultus aufrecht erhielt. Bis auf die zeit Alexanders des grossen stellte plastik und malerei die Chariten nur bekleidet dar; erst in der diadochenzeit, lange nachdem die volle nacktheit der Aphrodite von Praxiteles durchgesetzt war, hat man die anwendung auf die dienerinnen der göttinnen gemacht und durch die schöne gruppe der im kreis sich umfassenden nackten Chariten den allgemeingiltigen typus der späteren kunst festgestellt, den schon Euphorion[27] kannte, aber Pausanias (IX 35, 6) auf seinen schöpfer nicht zurückzuführen weiss. Eine besondere wendung hat die Hesiodische theogonie dem begriff gegeben (907 ff.); die einzelnamen, welche ihnen hier zum ersten mal beigelegt werden, Ἀγλαΐη Εὐφροσύνη Θαλίη, bezeichnen, wie COMüller (ao. 179) im sinne des dichters richtig deutet, 'den festlichen glanz, die feierliche freude und die blühende lust des mahls'. Und so nimmt sie als die freudebringerinnen der festlichkeit Pindar (Ol. 14, 5): 'denn mit eurer hilfe gelingt alles, was erfreulich ist und süss, den sterblichen, und selbst die götter walten nicht ohne die würdigen Chariten des reigentanzes und des mahls'. Ohne zögern müssen wir die mittlere, Euphrosyne, diesem gedankenkreis überlassen. Aber nach abzug dieser bleibt ein paar übrig, das höchst wahrscheinlich schon für eine ältere vorstellung geschaffen war. Weitere vergleichung wird licht bringen.

Den hintergrund eines alten naturcultus, den die formen der orchomenischen verehrung zwar andeuten aber noch unbestimmt lassen, erschliessen uns die altattischen namen der Chariten, Auxo und Hegemone. Hier kehrt in Auxo der begriff der peloponnesischen Auxesia wieder, und zugleich dieselbe zweizahl wie in dem dortigen paare Damia und Auxesia,

Χάριτες in den scholien als ἔφοροι τοῦ γάμου und γαμήλιοι erklärt, vgl. Welcker Gr. götterl. 1, 372 f. Umgebung der Aphrodite Hom. θ 364 f.

27 Euphor. fr. 66 in Meinekes Anal. Alex. p. 106. Nach Seneca de benef. I 3, 2 f. dh. Chrysippos (s. I 3, 9) zwar *manibus inplexis*, aber *solutaque ac perlucida ueste*.

auch in dem athenischen Blaste und Kurotrophos. Der schluss liegt nahe, dass das attische Charitenpaar die ionische, das peloponnesische die dorische sondergestaltung einer alten zweiheit durchsichtiger gottesbegriffe sind. Das verständniss der 'führerin' Hegemone wird man nicht durch willkürliche zurückführung auf Artemis Hegemone[28], sondern eher im hinblick auf römische indigamentengötter wie *Abeona Adeona, Domiduca* und *Iterduca* gewinnen.

Aufs engste verwandt mit den Chariten sind die Horen. Während die Eleer den Dionysos riefen, in ihren reinen tempel zu kommen 'sammt den Chariten', sang Pindar in seinem für Athen verfassten dithyrambos von den wunderzeichen die Dionysos wirke, 'wenn der purpurgekleideten Horen gemach sich aufthue und der duftige frühling nektarische blumen bringe', und so erscheinen die Horen wirklich im gefolge des Dionysos an den Anthesterien[29]. Auf den schwer fassbaren begriff des worts, den Lehrs schön entwickelt hat, brauchen wir nicht einzugehen. Göttlich gedacht sind sie die für den landmann wichtigen zeiten des jahrs (ὧραι). Die Athener verehrten ihrer zwei (anm. 55), Θαλλώ und Καρπώ, also göttinnen der sprossenden und der reifenden frucht. Gleichbedeutend mit Thallo ist Θαλία. Dieser name ist zur benennung einer Muse benutzt worden, Θάλεια in der theogonie 77, Θάλῃα auf der basis von Thespiai (*CIGS* I 1798). Im hinblick auf diese lässt Plutarch[30] den Dionysios sagen: 'auch wir landleute eignen uns die Thalia zu, in deren hand wir die pflege und erhaltung der pflanzen und saaten während ihrer entwicklung legen'. Damit ist die dritte der Hesiodischen Chariten aufgehellt: sie ist dem gleichen vorstellungskreis entlehnt wie die altattischen namen der Cha-

28 so Robert ao. 146 f. Ἄρτεμις Ἡγεμόνη ist bezeugt für den Piraeus (Δελτίον ἀρχ. 7, 125 Ἀρτέμιδος Ὀρθωσίας Ἡγεμόνης), Ambrakia (Antonin. Lib. 4 Polyaen 8, 52), Arkadien und Lakonien (Pausan.). Aber auch Aphrodite führt den namen (s. Hesych., Deltion 7, 127 Ἀφροδίτει Ἡγεμόνει τοῦ δήμου καὶ Χάρισιν). Ἁγεμώ für sich in Arkadien *IGA* 92; frauenname ist Hegemone in Eretria (Deltion 5, 168 n. 31).

29 Philostratos leb. d. Apollonios 4, 21.

30 Plut. sympos. IX 14, 4 p. 744 f. καὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ γεωργοὶ τὴν Θαλίαν οἰκειούμεθα, φυτῶν καὶ σπερμάτων εὐθαλούντων καὶ βλαστανόντων ἐπιμέλειαν αὐτῇ καὶ σωτηρίαν ἀποδιδόντες.

riten und Horen. Auch die erste kann diesen ursprung nicht länger verheimlichen: **Aglaïa** 'die helle' (eigentlich von schimmerndem glanz) war die göttin, die der landmann einstmals um heiteren himmel und sonnenschein anrief. Antimachos hatte die Chariten töchter des Helios und der **Aigle** genannt[31]: andere, wenn die überlieferung nicht täuscht, gaben der mutter geradezu den namen jener Charis Aglaïe. Auch Aigle gehört zu diesen alten sondergöttern der griechischen religion. Ihr begriff, nur von verschiedenem, noch nicht aufgehelltem wortstamm gebildet[32], ist der gleiche wie der von Aglaïa, und ist trotz seiner durchsichtigkeit mehrfach mythisch verwendet worden. Wir kennen sie bereits als tochter des 'allsehers' Panopeus, nach der Theseus in liebe entbrannt war (s. 61); in der epidaurischen sage ist sie mutter des Asklepios, nach anderen eine tochter desselben; auch eine tochter des Helios und der Klymene, sowie eine Hesperide wird so genannt[33]. Und **Aigleïs** heisst eine der zur abwehr der pest geopferten töchter des Hyakinthos.

Eine weitere umbildung der Aglaïa führt uns in ein ganz anderes gebiet der mythologie. **Aglauros** oder Agraulos ist eine der drei töchter des Kekrops, des alten schlangenfüssigen autochthonen königs von Athen und gründers des Kekropia dh. der burg. Athene hatte, so gieng die sage, den kleinen Erichthonios, die in der erde gezeitigte frucht des von Hephaistos vergossenen samens, in eine truhe gelegt, und diese den drei töchtern des Kekrops, Aglauros Herse und Pandrosos zur aufbewahrung gegeben mit dem verbote sie zu öffnen; aber nur Pandrosos widerstand der neugierde, die beiden anderen wurden über dem unerwarteten anblick des Erichthonios oder

31 Antim. fr. 85 bei Pausan. IX 35, 5 vgl. Cornutus 15 p. 20, 11 ἐνίων καὶ Εὐάνθην φησάντων μητέρα αὐτῶν εἶναι, τινῶν δ' Ἀγλαΐην: so die hss., Αἴγλην Gale s. dagegen Stoll zu Antim. s. 92 f.

32 vgl. HWeber Etym. unters. 1, 66 anm. Für die analyse muss zu grund gelegt werden, dass der Apollon Αἰγλήτης auf Anaphe (Apollon. Rh. 4, 1716. 1730) inschriftlich Ἀσγελάτας (*CIG* 2447 vgl. Athen. mitth. 1, 249) geschrieben wird. Weiteren stoff gibt vWilamowitz Isyllos s. 91—3 zur begründung einer, wie mir scheint, nicht annehmbaren erklärung des Asklepios, s. Rhein. mus. 49, 470

33 die belege gibt Roscher im Myth. lex. 1, 153.

der ihn bewachenden schlangen rasend und stürzten sich von dem nördlichen felsen der Akropolis herab[34]. Hier schaut ein aus zahlreichen märchen uns wohlbekanntes motiv heraus. Die sage war so wenig fest, dass sich daneben die offenbar von Philochoros erzählte überlieferung bilden konnte, dass in dem krieg des Eumolpos wider Erechthens sich Aglauros zum wohl des vaterlands freiwillig den tod gegeben habe. Auch sonst gibt sie zu bedenken anlass. Nicht Pandrosos die getreue, der auch nach ps. Apollodor Athena die geheimnissvolle truhe anvertraut, sondern Aglauros wird als erste priesterin der Athena bezeichnet; bei Euripides ua. übertreten alle drei das verbot, bei Antigonos (parad. 12) bleibt Herse unbetheiligt, bei Ovidius ist Aglauros die eigentlich schuldige. Wir müssen diese sagenbildung bei seite lassen und uns an namen und cultus halten, um den begriff zu verstehn.

Ἄγλαυρος ist die inschriftlich allein bezeugte und, wie die vergleichung mit Ἀγλαΐα lehrt, die ursprüngliche wortform; daneben bei Euripides (?) und späteren mit umsprung des *r* Ἄγραυλος, wie auch im adjectivum beide formen wechseln[35]. Das wort kann nicht aus ἀγλαϝο-ρο- entstanden sein; die masculinische endung führt auf zusammensetzung aus ἀγ(α)λ- (vgl. ἀγάλλειν ἄγαλμα) und αὔρα: eine göttin heiterer luft, hellen

34 Eurip. Ion 267 ff. Paus. i 18, 2 Apollod. iii 14, 6. Die entgegengesetzte variante gibt Philoch. im schol. Dem. r. 19, 303 p. 447, 21 Dind. vgl. Phot. lex. p. 128, 2. Aglauros erste priesterin der Athene nach Philoch. fr. 14 (*FHG* 1, 386) beim schol. Dem. ao. p. 447, 4 vgl. Phot. lex. p. 128, 5. Über die Kekropstöchter ist unlängst von Jane E. Harrison im Journ. of Hellenic studies 12, 350 ff. gehandelt worden mit verständniss für mythologie, aber unzulänglichem ergebniss.

35 inschriftlich *CIA* ii 1369 Ἀγλαύρου ἱέρεα Φειδοστράτη iii 372 ἐξ Ἀγλαύρου, mehr bei Preller-Robert 1, 200 anm. Bei Euripides geben Ion 23 παρθένοις Ἀγραυλίσι beide hss. PL[1] Ἀγλαυρίσι (vWilamowitz anal. Eur. p. 24), ohne abweichung 496 Ἀγραύλου κόραι τρίγονοι: man wird also hier ebenso wie Aristoph. Thesmoph. 533 οὔτοι μὰ τὴν Ἄγραυλον (Ἄγλ- Brunck) an der zuverlässigkeit der überlieferung um so eher zweifeln dürfen, als bei Herod. 8, 53 κατὰ τὸ ἱερὸν τῆς Κέκροπος θυγατρὸς Ἀγλαύρου und noch bei Demosthenes r. 19, 303 τὸν ἐν τῷ τῆς Ἀγλαύρου (ἀγραύλου von alten hss. nur *ΠA*) τῶν ἐφήβων ὅρκον die besseren textquellen nur die ältere form kennen. Über ἄγλαυρος ἄγραυλος s. schol. Nik. ther. 62 vgl. Lobeck pathol. 1, 515.

himmels. Sie steht an der spitze ihrer schwestern, daher diese geradezu παρθένοι Ἀγλαυρίδες genannt werden, aber auch Ἀγλαύρου κόραι (anm. 35), indem derselbe begriff zur benennung der mutter wiederholt wird[36]. Im cultus nicht nur Athens trat sie ehemals bedeutsam hervor. Zu Salamis auf Kypros vereinigte ein heiliger raum die tempel der Athene, der Agraulos und des Diomedes: dort wurde im monat Aphrodisios (er lag 23 sept. bis 23 oct.) ein menschenopfer in alter zeit der Agraulos, später dem Diomedes dargebracht bis zur zeit des Tiberius[37]: das opfer musste dreimal um den altar laufen und wurde dann, mit einer lanze niedergestossen, auf einem scheiterhaufen verbrannt. Zu Athen lag das heiligthum der Aglauros unter dem nordabhang der burg: dort hatten die epheben am ende ihres dienstes den bürgereid abzulegen, und die erste stelle der götter, die als zeugen angerufen wurden, nahm Aglauros ein[38]. Des tempels wartete eine besondere priesterin. Die selbständigkeit und bedeutung des gottesbegriffs ist offenkundig; um so bemerkenswerther ist, dass derselbe auch als beiwort der Athena untergeordnet worden ist[39].

Die zweite schwester Pandrosos trägt noch verständlichere bezeichnung, sie ist die 'allbeträufelnde, allbenetzende'[40], eine göttin des wachsthum bringenden frühlingsregens. Sie hatte einen besonderen tempel auf der Akropolis, das Πανδρόσειον, anstossend an den tempel der Athena Polias, bekannt

36 Agraulos die mutter der Kekropstöchter wird zur tochter des Aktaios gemacht Apoll. III 14, 2 vgl. Paus. I 2, 6; bei Porphyrios (anm. 37) heisst sie νύμφη Ἀγραυλίς.

37 Porph. de abst. 2, 54 ἐν δὲ τῇ — Σαλαμῖνι . . . μηνὶ κατὰ Κυπρίους Ἀφροδισίῳ ἐθύετο ἄνθρωπος τῇ Ἀγραύλῳ τῇ Κέκροπος καὶ νύμφης Ἀγραυλίδος. καὶ διέμεινε τὸ ἔθος ἄχρι τῶν Διομήδους χρόνων· εἶτα μετέβαλεν ὥστε τῷ Διομήδει τὸν ἄνθρωπον θύεσθαι. ὑφ' ἕνα δὲ περίβολον ὅ τε τῆς Ἀθηνᾶς νεὼς καὶ ὁ τῆς Ἀγραύλου καὶ Διομήδους κτλ.

38 lage des tempels: Herod. 8, 53 Pausan. I 18, 2. ephebeneid: Dem. anm. 35 Lykurgos w. Leokr. 76 f. Stobaeus flor. 43, 48; Pollux 8, 106 gibt die schlussformel ἴστορες θεοὶ Ἄγραυλος Ἐνυάλιος Ἄρης Ζεύς Θαλλώ Αὐξώ Ἡγεμόνη.

39 Harpokr. p. 3, 3 (*BAG* 329, 24) Ἄγλαυρος . . . ἔστι δὲ καὶ ἐπώνυμον Ἀθηνᾶς. Athenag. 1 p. 1, 13 Schw. Ἀγραύλῳ Ἀθηνᾷ.

40 vgl. AKuhn Ztschr. f. vgl. spf. 2, 138 f.

durch den heiligen ölbaum, den einst die burggöttin im streit mit Poseidon geschaffen haben sollte; auch ihre eigene priesterin hatte sie[41]. Unter den göttern, denen die epheben beim ausmarsch opfer auf der burg darbrachten (anm. 15), war auch Pandrosos. Die feier der Errephorien im monat Skirophorion galt nach unseren quellen der Athena Polias; aber weihungen zum dank für die ehre, dass das töchterlein zur ἐρρηφόρος auserlesen worden, werden wiederholt der Athena und Pandrosos zusammen dargebracht[42]. Und dieser enge zusammenhang mit Athena spricht sich auch darin aus, dass bei jedem rindsopfer für Athena gleichsam als zugabe (ἐπίβοιον) der Pandrosos ein schaf geopfert wurde[43]. Athena selbst ist daher als Πάνδροσος gefasst worden; und im zusammenhang mit Athena Ἐργάνη versteht man, wie Pandrosos mit ihren schwestern als erste spinnerin und weberin von wollstoffen galt. Anderseits war sie mit der Hore Thallo durch gemeinsame opfer verbunden (anm. 55).

Endlich H e r s e, die göttin des thaus. Sie tritt im attischen cultus am wenigsten hervor. Dass auch sie ein heiligthum besass, ist kaum zu bezweifeln, aber bezeugt ist es nicht. Ihr begriff war, so lange sie verehrung genoss, durchsichtig. Alkman (fr. 48) spricht von den pflanzen οἷα Διὸς θυγάτηρ ἔρσα τρέφει: in freier personification macht er den thau zur tochter des Zeus. Ein gelehrter des alterthums hat an der attischen komödie die beobachtung gemacht, dass der schwur bei Aglauros üblich, bei Pandrosos seltener gewesen sei, einen schwur bei Herse hatte er nirgends gefunden[44]. Das ist über-

41 Paus. I 27, 2 τῷ ναῷ δὲ τῆς Ἀθηνᾶς (dh. τῆς πολιάδος) Πανδρόσου ναὸς συνεχής ἐστι vgl. *CIA* I n. 322 II n. 829, 11 p. 297 und Michaelis zu Paus. arx Ath. p. 27, 8. priesterin: Pollux 10, 191 *CIA* II 3 n. 1160.

42 *CIA* II 3 n. 1383. 1390 III n. 887.

43 Philochoros bei Harpokr. p. 77, 27; allgemein bezeugt opfer an Pandrosos Athenag. ao. Schol. Arist. Lys. 439 ἐκ τῆς Πανδρόσου δὲ καὶ ἡ Ἀθηνᾶ Πάνδροσος καλεῖται. Photios lex. 465, 5 ὅτι πρώτη Πάνδροσος μετὰ τῶν ἀδελφῶν κατεσκεύασε τοῖς ἀνθρώποις τὴν ἐκ τῶν ἐρίων ἐσθῆτα.

44 Schol. Ar. Thesm. 533 κατὰ τῆς Ἀγραύλου ὤμνυον, κατὰ δὲ τῆς Πανδρόσου σπανιώτερον, κατὰ δὲ τῆς Ἕρσης οὐχ εὑρήκαμεν. Schwur einer frau bei Aglauros anm. 35, νὴ τὴν Πάνδροσον Ar. Lys. 439.

aus bezeichnend, und ein wesentliches ergebniss der folgenden betrachtungen wird dadurch angebahnt: die reihenfolge Aglauros Pandrosos Herse entspricht genau der abstufung gleichzeitig der begrifflichen durchsichtigkeit und der thatsächlichen bedeutung für das religiöse leben.

Wir können diese gestalten nicht verlassen ohne einen blick auf die heroen zu werfen, mit denen sie die attische sage verknüpft hat. Erichthonios war den Kekropstöchtern in der geschlossenen truhe als geheimniss anvertraut worden. Die ältesten nachrichten nennen dafür Erechtheus. Nach der Ilias (B 547 ff.) hat den hochherzigen Erechtheus die spelttragende erde geboren und Zeus' tochter Athene aufgezogen; die setzte ihn zu Athen in ihrem reichen tempel ein, und da erfreuen ihn die Athener durch jährliche opfer von stieren und lämmern; auch bei Herodot (8, 55) heisst der 'erdgeborene' Erechtheus. Erechtheus und Erichthonios werden geradezu als eins erklärt[45], es sind synonyme begriffe. Erst die systematisierende logographie hat beide in der weise aus einander gehalten, dass Erichthonios als sohn des Hephaistos und der erde, als attischer autochthone, Erechtheus als sein enkel oder als letzter könig aus dem geschlechte der autochthonen genommen wurde. Das entspricht den thatsachen des cultus wenig. Erechtheus ist von hause aus ein gott, zusammen mit Athena, der beschützerin seiner jugend, im 'alten tempel' der burg verehrt. Nach ihm heisst der tempel Erechtheion, und schon die Odyssee lässt die göttin eingehn in Ἐρεχθῆος πυκινὸν δόμον (η 81). Dem Erechtheus galt also der tempel. Damit steht in bester übereinstimmung, dass die Epidaurier als entgelt für das attische ölbaumholz, aus dem sie die bilder der Damia und Auxesia hatten schnitzen lassen, alljährlich 'der Athena Polias und dem Erechtheus' opfer darzubringen hatten (Herod. 5, 82). Noch Cicero bezeugt zu Athen sowohl den tempel als einen priester des Erechtheus gesehn zu haben (*de nat. deor.* III 19, 49). Aber mindestens seit dem fünften jahrh. vor Chr. theilt Erechtheus seinen altar mit Poseidon, und die

45 Schol. *AD* B 547 Ἐρεχθέως ... τοῦ καὶ Ἐριχθονίου καλουμένου; mehr bei Preller-Robert I 198, 1.

folge war, dass Erechtheus mit Poseidon verschmolzen, sein name ein beiname des Poseidon wurde: eine weihung an Poseidon Erechtheus kommt schon im fünften jahrh. vor[46]. Aber officiell ist diese unterordnung nicht gewesen: noch in der kaiserzeit ist auf einem sitze des Dionysostheaters vermerkt worden, dass er 'dem priester des Poseidon Gaieochos und des Erechtheus' gehöre, und selbst Pausanias, obwohl er die sachlage auf den kopf stellt, erkennt diese scheidung an, wenn er sagt (I 26, 5), dass 'Poseidon einen altar im tempel der Athena Polias (dh. dem Erechtheion) gehabt habe, an dem man auch dem Erechtheus opfere gemäss einer weisung des orakels'. Die nicht zweifelhafte etymologie des wortes wird uns davor behüten von der nachträglichen gestaltung aus das verständniss der ursprünglichen zu suchen. Der stamm des nomen agentis ist ἐρεκ- brechen, zertheilen: so in der wendung des Theophrast[47] ἐρεξαμένων τὰς κριθάς, und in ἐρέχθειν zerreissen, zermalmen; daneben ἐρικ- in ἐρείκειν. Erechtheus ist somit der schollen-'brecher', ein griechischer *Veruactor*. Verschiedene bildung, nicht bedeutung hat Erichthonios. Die alten erklärten das wort aus der sage, indem sie den ersten bestandtheil theils auf ἔρις theils auf ἔριον, womit Athena den von Hephaistos vergossenen samen abgewischt haben sollte, zurückführten; neuere haben eine zusammensetzung des adverbiums ἐρι- mit χθών angenommen, also 'gutlandig'. Es ist dasselbe verbum darin enthalten wie in Erechtheus: ἐρικ-χθον-ιο mit erleichterung der dreifachen consonanz; das *i* der zweiten silbe kann sehr wohl erst unter dem einfluss der folgenden schweren

46 Ποσειδῶνι Ἐρεχθεῖ *CIA* I 387, die zeugnisse aus der litteratur bei WVischer kl. schr. 2, 355. sesselinschr. *CIA* III 276 ἱερέως Ποσειδῶνος Γαιηόχου καὶ Ἐρεχθέως von Dittenberger p. 84a nicht richtig beurtheilt; in der zeit Neros ebd. 805 ὁ ἱερεὺς Ποσειδῶν[ος] Ἐρεχθέος Γαιηόχου Τι. Κλαύδιος Θεογένη[ς]. Überraschend ist auf einer att. inschrift *CIA* II n. 844, 5 ἐκ τῶν κατὰ μ[ῆ]να Ἐρεχθεῖ Ἀρνέως: einen Arneus kenne ich nicht, aber die mythische geltung sowohl der Arne, der geliebten, als der Arno, der amme des Poseidon, führt darauf, dass hier der heros vom gotte Poseidon Erechtheus unterschieden werden sollte als sohn eines poseidonischen heros.

47 Theophr. π. εὐσεβ. bei Porphyr. de abst. 2, 6 p. 136, 20 Nauck², von Hercher und N. voreilig in ἐρειξαμένων geändert.

consonantenverbindung aus *e* entwickelt sein. Das wort bedeutet also den 'erdaufreisser'. Dass der schollenbrecher und der erdaufreisser als begrifflich identisch durcheinander liefen, war unvermeidlich; aber es ist zu beachten, dass nur Erechtheus dem cultus, Erichthonios der sage angehört, und dass nicht Erichthonios sondern Erechtheus zu Poseidon wurde. Der 'brecher' kann so gut den erdschollen wie den meereswellen gelten. *arare* und ἐρέσσειν sind stammverwandt[48]; das vedische gegenstück zu gr. ἄροτρον lat. *aratrum* ist *aritra,* bedeutet aber schiff und ruder; pflug und ruder oder schiff sind im cultus synonyme symbole. Sollten nicht ἐρ-ετ- (ἐρέσσειν, ἐρετμόν) und das oben betrachtete ἐρ-εκ- parallele fortbildungen derselben wurzel sein? Die form des wortes Erechtheus war unvorgreiflich und erleichterte die engere verknüpfung mit Poseidon, während bei Erichthonios stets der zweite bestandtheil an den erdboden erinnerte; nun ist zwar Poseidon ein segensgott des pflanzenwuchses, ein Φυτάλμιος, aber zum 'landbauer' Γεωργός[49] ist er doch wohl erst in späterer zeit geworden, wie denn auch ein Zeus Γεωργός erst in dem späten attischen sacralkalender *CIA* III n. 77, 12 vorkommt.

Mit Erichthonios muss eng verwandt sein die namentlich aus der dorischen Triopassage bekannte gestalt des Erysichthon[50]. Er ist längst als der 'erdaufreisser' erkannt worden, wenn auch zu beweisen blieb, wie eine bildung von ἐρύειν ziehen, zerren zu dieser bedeutung kommen konnte. Ich hoffe, dass es der linguistik möglich sein wird die ableitung aus einem der bedeutung näher liegenden verbalstamm zu begründen. Allgemein einig ist man darüber, dass Triptolemos, nicht nur ein heros der attischen Demetersage, sondern auch ein gott, wie tempel und priesterthum beweist, der gott der dreifachen oder der dritten pflügung war[51]. Einig sollte man endlich sein über den schon durch seine töchter fest an diesen

48 vgl. AKuhn in Webers Ind. studien 1, 353 f

49 Poseidon Γεωργός bei Philostr. imag. II 17,3 vgl. dazu Welcker p. 490.

50 eingehend handelt davon OCrusius in Roschers lex. 1, 1373 ff.

51 s. Preller-Robert 1, 769 ff. priester noch in der späteren kaiserzeit bezeugt durch *CIA* III 704.

kreis gebundenen Kekrops. Die schlangenfüsse machen ihn zu einem nahen verwandten des Erechtheus; an das Pandroseion auf der burg stiess das heiligthum des Kekrops, das Κεκρόπιον; seine priester wurden dem geschlechte der Amynandriden entnommen und dauerten bis in die kaiserzeit[52]. Er war usprünglich erntegott; das redupliecierte wort ist verwandt mit καρπός frucht vgl. κρώπιον sichel, lat. *carpere* deutsch *herbst, herbsten.* Keines wortes wird es nun bedürfen um davon zu überzeugen, dass auch der bruder des Erechtheus, der stammvater der Eteobutaden derselben gruppe altattischer götter angehört. Butes[53] hat nicht nur einen besonderen altar im Erechtheion (Paus. I 26, 5), sondern auch einen eigenen priester (*CIA* III n. 302). Er ist der 'rinderhirt', wie seine mutter Zeuxippe und der Zeuxippos der reliefinschrift *CIA* II 1573 die rosse zu schirren und zu jochen wissen (vgl. Athena Χαλινῖτις): er eine gottheit der rinderzucht, sie der pferde.

So hat sich uns selbst in dem cultus der stadt, welche seit den tagen des Peisistratos mehr und mehr die führerschaft des geistigen lebens von Hellas in die hand nahm, eine ganze reihe alter sondergötter ergeben, die zum theil auch in späterer zeit nicht ganz das ansehn verloren haben, das sie ehedem genossen. Das bild, das wir uns von athenischer religion machten, müssen wir nicht unerheblich umgestalten. Der ackerbau hatte einmal im vordergrund der lebensinteressen gestanden und mit ihm die einzelgottheiten, welche den obliegenheiten und bedingungen des landlebens vorstehn. Der erste tempel ist auf der burg dem 'schollenbrecher' errichtet worden, das 'haus des Erechtheus' (s. 139); es stand schon zu einer zeit, als Athene die herrin der burg vermuthlich noch unter freiem himmel an blossem altar verehrt wurde; der tempel behielt seinen namen auch nachdem die burgherrin als Athena Polias davon besitz ergriffen hatte[54]. Eine neue welt hat dann ihren einzug gehalten, getragen von dichtung und kunst. Aber sie hat nicht ver-

52 Michaelis zu Pausan. arx Ath. p. 29, 12; über das priesterthum s. *CIA* III n. 1276 p. 462.

53 Über die sagen und die verbreitung des namens s. Toepffer Att. geneal. 113 f.

54 vgl. die analogien oben s. 52, 9.

mocht die alten götter ganz zu verbannen; auch in Rom ist der alte Terminus nicht vor dem Juppiter Capitolinus gewichen. Von dem älteren geschlechte haben wir da noch Erechtheus und Erichthonios, Triptolemos, Kekrops, Butes und Zeuxippe, und nach früheren ermittelungen (s. 26 f.) fügen wir Kronos den reifer und zeitiger der feldfrucht hinzu; wir haben als segensgöttinnen des himmels und der erde Aglauros Pandrosos Herse, Auxo Thallo Karpo, als göttinnen der geburt und des gedeihens der kinder Kalligeneia Kurotrophos Hegemone.

Es heben sich damit von selbst die schwierigkeiten, welche neuere forscher aufgeworfen haben. Nicht nur die sage sondern auch die begriffsverwandschaft verbindet die Kekropstöchter zu einer geschlossenen dreiheit: der cultus trennt sie. Enge zusammen gehören die segensgöttinnen der feldfrucht Auxo Thallo Karpo: aber die Attiker haben zwei derselben, Thallo und Karpo, als Horen gefasst, die erstgenannte mit Hegemone das paar der Chariten bilden lassen. Thallo tritt im cultus zu Pandrosos (anm. 55), wie Pandrosos bei den Errhephorien zu Athena; der ephebeneid (anm. 38) stellt Thallo mit Auxo und Hegemone zusammen. Viele unter diesen begriffen können gleichzeitig auf die feldfrucht wie auf die menschliche jugend bezogen werden; bei der benennung der Chariten war sichtlich die letztere rücksicht maassgebend ebenso wie bei den schwurgöttinnen der epheben; für die Horen war der gedanke an die feldfrucht entscheidend. Offenbar hat es schon im alterthum gelehrte gegeben, welche den beiden attischen Chariten die Karpo als dritte hinzufügten: das zeigt der wortlaut des Pausanias[55]. Aber das war ein thörichter versuch, die durch das boiotische epos festgestellte dreizahl, die auch in Athen seit dem v jh. für dichtung und kunst maassgebend sein musste, mit attischen cultusnamen zu benennen. Von den alten sonnenrossen war den Griechen nur der sammelbegriff der Chariten geblieben; diese mussten zunächst namenlos sein, wie sie es in Orchomenos blieben und wie es die allenthalben

55 Pausan. IX 35, 2 τιμῶσι γὰρ ἐκ παλαιοῦ καὶ Ἀθηναῖοι Χάριτας Αὐξὼ καὶ Ἡγεμόνην· τὸ γὰρ τῆς Καρποῦς ἐστιν οὐ Χάριτος ἀλλὰ Ὥρας ὄνομα· τῇ δὲ ἑτέρᾳ τῶν Ὡρῶν νέμουσιν ὁμοῦ τῇ Πανδρόσῳ τιμὰς οἱ Ἀθηναῖοι, Θαλλὼ τὴν θεὸν ὀνομάζοντες. vgl. Robert ao. s. 145.

wechselnde benennung bestätigt. Ebenso natürlich war die zweizahl, die wir nicht nur zu Athen finden; sie galt auch in Sparta, wo Alkman sie Phaenna und Kleta benannte[56]; selbst aus der Hesiodischen dreiheit sondert sich unwillkürlich (s. 133) eine ältere zweiheit aus. In Athen, wo wir die alten sondergöttinnen des landbaus so verschiedenartige verbindungen eingehen sehn, war es leicht aus ihnen die begriffe für je zwei Chariten und Horen auszuscheiden; in hohem alterthum ist das nicht erfolgt, aber doch geraume zeit bevor die Hesiodische dreiheit durchdrang. Wir können uns nicht deutlich genug vergegenwärtigen, wie verschiedenartige schichten ich sage gar nicht die mythologie, aber schon der cultus einer einzigen stadt zu einem bilde vereinigt: die widerspruchsvollen reste verschiedener schichten in zusammenhang setzen und ausgleichen wollen ist ein arger geschichtlicher fehler. Den alten selbst müssen wir das zu gute halten; sie konnten nicht anders: die lücken und widersprüche der vorstellungen mussten im gottesdienst störend empfunden werden und wurden durch legendarische sagenbildung, so gut es gieng, beseitigt.

Es versteht sich von selbst, dass die an Athen gemachten beobachtungen auch für das übrige Griechenland geltung haben. Einige beispiele werden genügen das zu bestätigen.

In einer frauenliste aus dem Piraeus, worin offenbar dem metökenstande angehörige mitglieder einer sacralen genossenschaft aufgezählt werden, lesen wir den namen Λεχώ 'kindbetterin' (*CIA* II 2 n. 989, 12). Ist es denkbar, dass dieser name einem weiblichen wesen beigelegt werden konnte, wenn er nicht vorher als name einer göttin die rechte eines eigennamens erlangt hatte? Aus Sparta besitzen wir in der that zwei weihinschriften an die Lecho[57], ein gegenstück zur Kalligeneia und Genetyllis (s. 123 f.), und Plutarch bezeugt Λοχεία.

Zwei opferschalen aus einer nicht bekannten chalkidischen colonie Siciliens sind Πεδιοῖ gewidmet[58]. Hier tritt uns eine

56 Alkman fr. 105 bei Pausan. III 18, 6.

57 Athen. mittheil. 2, 435 (*IGA* 52) und 440; Plut. erot. 15 p. 758a.

58 *IGA* 519. 520 oder *IGSI* 595. 596, wo vWilamowitz auf die inschrift des calabrischen beils *IGA* 543 τᾶς Ἥρας τᾶς ἐν πεδίωι hinweist.

flurgöttin Πεδιώ entgegen. vWilamowitz hielt sie für eine Hera, weil uns aus Unteritalien eine Ἥρα ἐν πεδίῳ bezeugt ist. Aber das gibt so wenig ein recht die flurengöttin mit Hera zu identificieren, als wir eine etwaige Κηπώ oder Κηπίς darauf hin als Aphrodite erklären dürften, dass es zu Athen eine Aphrodite ἐν κήποις gab. Ein näherer verwandter jener göttin war Πεδιακράτης der 'flurenherr', der nach unserer überlieferung in Sicilien als heros verehrt wurde[59]: er gemahnt uns sofort an den litauischen *Laukpatis* (s. 94) und *Žemėpatis* (s. 105), wie wir bei der Pedio an die lettische *Lauka mâte* (s. 107) denken dürfen.

Auf Kypros hat man bei Amargetti, einem dorfe unweit der stätte von Paphos, reste eines kleinen heiligthums gefunden, das als solches durch zahlreiche bruchstücke von statuetten aus weichem stein und aus terracotta gekennzeichnet wird[60]. Manche dieser bilder sind ithyphallisch; man wird mit dem berichterstatter, herrn Hogarth, einen segensgott der weingärten voraussetzen. Durch fast ein dutzend inschriften erfahren wir den namen des gottes: die weihungen gelten in der regel Ὀπάονι Μελανθίῳ, in einem falle Ἀπόλωνι Μελαθίῳ (so n. 3). Ohne zweifel war Opaon der ortsübliche name, an dessen stelle in jenem einen falle die allgemeiner verehrte und höhere gottheit gesetzt worden ist, die am nächsten verwandt schien. Aber was bedeutet Ὀπάων? Der berichterstatter geht aus von Apollon, und indem er den Apollon Μυρτάτης einer paphischen inschrift vergleicht, fasst er den stehenden beinamen als ethnikon zu Μέλανθος als sitz des heiligthums; er gewinnt auf diese weise Apollon als den gehorsamsten diener des dorfs Melanthos. Friedrich der grosse hat sich zwar selbst als ersten diener des staats bezeichnet, aber würde sich vermuthlich sehr erstaunt haben, wenn seine unterthanen gewagt hätten ihn als ihren diener anzureden. Ὀπάων muss wie ὀπώρα, ursprünglich ὀπώρα[61], von ὀπός gebildet sein, eines stammes mit

59 Xenagoras bei Macrob. *Sat.* v 19, 30 (hier ist Πεδιοκράτει überliefert) und Diodor iv 23, 5; irrig MMayer bei Roscher 2, 1491.

60 s. Hogarth im Journal of Hellenic studies (1888) 9, 171 ff., die inschriften s. 261 f., über die bedeutung von Ὀπάων s. 173.

61 s. MFränkel in der Archaeol. zeit. 1876 s. 29 zur inschrift *IGA* 61 Ὀπωρὶς ἀνέθηκε Λιμνάτι.

lat. *sap*, deutsch *saft*; er ist der reifer und zeitiger der frucht, der den weinbeeren saft und geschmack gibt. Auch Ὀπώρα sehen wir, wie zb. lat. *Annona*, persönlich gedacht als göttin vornehmlich des rebensegens[62] und im gefolge des Dionysos, an verschiedenen orten auch als frauennamen. Zeus wurde als Ὀπωρεύς zu Akraiphia verehrt. Der cultus des Opaon aber war nicht auf dieses kyprische dorf beschränkt: als menschlicher eigenname begegnet Opaon zu Termessos in Pisidien und in der hafenstadt Phaleron[63].

Selbst ganz specielle begriffe werden sich nachweisen lassen. Mit Asklepios ist, wie nun durch die funde von Epidauros feststeht, Apollon Μαλεάτης verbreitet worden[64]. Man ist versucht in diesem beiwort zunächst eine bezeichnung der herkunft zu sehn; aber die sprachlich allein zulässige herleitung von Malea, dem lakonischen vorgebirg, ist sachlich undenkbar. Das wort kann nur einen gott des apfelbaums bezeichnen; es ist von μηλέα gebildet wie Dionysos συκεάτης[65] und συκίτης von συκέα, δενδρίτης von δένδρον. Nun ist zwar dieser Μαλεάτας vielfach mit Apollon zusammengefasst worden, aber der cultus hielt beide auseinander: eine alte weihinschrift aus Selinus (*IGA* 57) gilt kurzweg τῶι Μαλεάται, und, was entscheidend ist, im opferritual des athenischen Asklepiostempels (*CIA* II 3 n. 1651) werden an erster stelle für den Maleates, an zweiter für den Apollon gesonderte opfer gefordert. Ein apfelbaumgott war also in Thessalien und im Asklepioscult zu

62 Aristophanes Frieden 706 ff. vgl. 523 (Hesych. ὀπώρα: . . . κυρίως δὲ ἡ σταφυλή, καταχρηστικῶς δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀκροδρύων); Ὀπώρα auf vasen mit bakchischen darstellungen: OJahn, Vasenbilder s. 17. 21 Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen (v. Hall. Winckelmannsprogr. 1880) s. 41. Inschr. von Akraiphia *IGA* 151 (*CIGS* I n. 2733) τῶι Δὶ τὠπωρῆι.

63 Ἑρμαῖος Ὀπάονος zu Termessos: vLanckoroński, Pamphylien und Pisidien 2, 211 n. 34, 24. ἐξ Ἀρευπαγιτῶν Ὀπάωνος Φαληρέως *CIA* II 839, 7.

64 s. vWilamowitz Isyllos s. 87. 99 ff. Preller-Robert Gr. myth. 1, 252.

65 MSchmidt hat Hes. IV p. 93 übereilt Συκάτης für das überlieferte leicht zu bessernde συκεατίς geschrieben. vgl. Lobeck Agl. 703 *g*.

hoher stelle aufgerückt und dann mit Apollon identificiert worden, gerade wie in Boiotien und im athenischen demos Melite der gleichbedeutende Μήλων mit Herakles.

In ein weit abliegendes gebiet versetzt uns die göttin Brizo, die 'schläferin', welche auf der insel Delos verehrt wurde[66]. Man wandte sich an sie um traumoffenbarungen, und das mag dazu beigetragen haben, der einfachen und begrifflich durchsichtig gebliebenen göttin des schlafs die grössere bedeutung zu geben, welche in ihrem cultus hervortritt. Die frauen von Delos brachten ihr schiffchen dar, die sie mit allem essbaren mit ausnahme von fischen gefüllt hatten, und richteten gebete an sie wie für alles mögliche so für die glückliche heimkehr der schiffe. Der bereich der göttin ist wesentlich erweitert; sie schläfert auch wind und wellen ein, darum opfert man ihr für glückliche fahrt und schenkt ihr schifflein mit *tutti frutti,* ausgenommen *frutta di mare.* Ja alles, wofür vom traum rath erhofft wurde, konnte als gabe der traumgöttin selbst erscheinen.

10 Selbst in den höheren regionen der griechischen götterwelt beobachten wir dieselbe erscheinung. Als beispiel mag der begriff des göttlichen arztes dienen, der durch die ausgrabung der Asklepiosheiligthümer von Athen und Epidauros[1] ein frisches interesse hat. Die zahlreichen gestaltungen dieses begriffs werden uns zugleich erwünschte gelegenheit

66 Semos der Delier (*FHG* 4, 493) bei Athen. VIII p. 335a vgl. Et. M. p. 213, 38. In sicilischen wiegenliedern kommt der schlaf übers meer her und hat einen weiten weg: S. A. Guastella, Ninne nanne del circondario di Modica (Ragusa 1887) p. 32 *Vieni, Suonnu, di lu mari, Suonnu, di tanta via nun h'a tardiari.*

1 Über das athenische Asklepieion s. FvDuhn Arch. zeit. 35, 139 ff., PGirard L'Asclépieion d'Athènes d'après de recentes découvertes (Bibl. des écoles françaises d'Athènes et de Rome fasc. XXIII) Par. 1882; über das epidaurische ausser den zahlreichen artikeln der Ephemeris arch. jetzt Cavvadias, Fouilles d'Épidaure. Ath. 1893 fol. und die ausgezeichnete schrift von UvWilamowitz, Isyllos von Epidauros (Philol. unters. IX) Berl. 1886.

geben, frühere beobachtungen (abschn. 5) zu bestätigen und weiterzubilden.

Die vorstellung des heilung verleihenden gottes war im späteren alterthum vorzugsweise und ist für die moderne anschauung von der classischen götterwelt ausschliesslich an Asklepios geknüpft. Aber zu dieser geltung ist Asklepios erst allmählich gelangt. Wir können den verlauf noch übersehn. Name und sagen beweisen dass er ursprünglich als lichtgott gedacht war[2]. Aber im cultus des thessalischen Trikka hatte sich eine besondere anwendung des begriffs, die erlösung von der pein der krankheit, einseitig hervorgebildet, und eigenthümlich gestaltet war der cultus dieses heilgottes dann von Trikka aus zeitig nach Epidauros, in den Peloponnes, nach Kos usw. verpflanzt worden. In Athen hat, wie uns jetzt AKörte belehrt hat, erst im jahre des archon Astyphilos 420, und zwar im herbst am fest der Eleusinien (m. Boedromion), durch die bemühung des Acharners Telemachos[3] Asklepios seine cultusstätte am südlichen fuss der Akropolis erhalten. Hatten die Athener vordem keinen heilgott angerufen, nicht einmal zur pestzeit? Die selbstverständlich bejahende antwort ist nun verbürgt durch das hart an der zur burg führenden strasse im j. 1893 blosgelegte heiligthum eines heilgotts, dessen

2 s. Rhein. mus. 49, 470.

3 *CIA* II 3 n. 1649 ἐλθὼν δ' ἑῶο[ς (iota fehlt, aber eine andere ergänzung ist wohl ausgeschlossen) μυστηρί]οις τοῖς μεγά[λοις κατ]ή-γετο ἐς τὸ Ἐλ[ευσίνιο]ν (so Girard p. 130) καὶ οἴκοθε[ν μεταπεμ]ψάμενος δια . . . . αγεν δεῦρε ἐφ[εστῶτος] Τηλ[ε]μάχο(υ) [Ἀχ]α[ρνέως. οἷ]ς ἅμα ἦλθεν Ὑγ[ίεια. καὶ] οὕτως ἱδρύθη [τὸ ἱερὸ]ν τόδε ἅπαν ἐπὶ [Ἀστυφί]λο(υ) ἄρχοντος κτλ. s. Körte in den Athen. mitth. 18, 246 ff. und EPreuner Rhein. mus. 49, 313 f. Zur ergänzten tagesangabe vgl. zb. Arist. Plut. 1013; sie ist dadurch gesichert, dass in folge dieses vorgangs der festtag, an welchem das schnitzbild von Epidauros herkam, den namen Ἐπιδαύρια (s. Preller-Robert I 521, 1) erhalten hat; was wir jetzt mit hilfe der inschrift vollständiger erkennen, steht thatsächlich schon bei Paus. II 26, 8. Aus *CIA* II 1650 ergibt sich, dass tempel und altar durch Telemachos errichtet (vgl. die metrische weihinschrift ebd. 1442) und dass dieser gleichzeitig den söhnen und töchtern des gottes geweiht war. Von diesen wird in der obigen urkunde Hygieia deutlich geschieden, während sie unter den ὁμόβωμοι der weihinschrift n. 1442 miteinbegriffen ist.

mauerwerk keinem späteren als dem VI jahrh. angehören kann[4]. Wer der gott war dem es gehörte, werden wir, bis eine ältere weihinschrift aufklärung bringt, vergeblich fragen. Ausser denen, die vor unseren augen anspruch erheben, kann es andere nicht minder berechtigte gegeben haben, die wir heute noch gar nicht kennen.

Jeder leser des Demosthenes (r. 19, 249) weiss, dass die klippschule, in der Aischines' vater elementarunterricht gegeben haben soll, beim tempel des heros Iatros (πρὸς τῷ τοῦ ἥρω τοῦ Ἰατροῦ) lag. Durch inschriften erfahren wir, dass dieser cultus durch die rasch in aufnahme gekommene verehrung des Asklepios keineswegs verdrängt worden ist, sondern noch am ende des III jahrh. fortbestand; das priesterthum dauerte fort, und es kamen noch immer silberne weihgeschenke in den tempel, die von zeit zu zeit geräumt und zu heiligen geräthen umgeschmolzen wurden[5]. Die lage des tempels schliesst die vermuthung aus, dass das unlängst aufgedeckte heiligthum damit identisch sei. Der sogenannte heros wird einmal ausdrücklich als 'der städtische' (ὁ ἐν ἄστει) bezeichnet, der Iatros hatte also auch an anderen orten Attikas stätten der verehrung. Noch heute verbürgt ihn eine inschrift des V jahrh. für Eleusis[6], ohne uns darum zu dem irrthum fortzureissen, den athenischen cultus von Eleusis herzuleiten. Wer war dieser 'heros arzt' oder 'ärztliche heros'? Denn er muss doch ausser dem berufstitel auch einen eigennamen geführt haben. So dachten die alten und ihnen nach die neueren gelehrten. Die erklärer des redners glaubten, was sie suchten, in einer überlieferung von Marathon[7] zu finden. Dort wurde ein heilkräftiger heros

4 s. Dörpfeld und Körte ao. 18, 234 f. 244.

5 *CIA* II n. 403. 404 vgl. GHirschfeld im Hermes 8, 350 ff., einmal n. 404, 4 [ὁ ἱερεὺς τοῦ ἥρωος τοῦ] Ἰατροῦ τοῦ ἐν ἄστει. Über die lage des heiligthums, nahe beim Theseion (Demosth. r. 18, 129 vgl. 19, 249), s. Körte ao. 18, 255.

6 Ephim. arch. 1890 p. 117 n. 58, 2 (*CIA* IV n. 288*a* p. 145 f.) τῶι ἥρωι τῶι Ἰατ[ρῶ]ι. Kerns willkürliche annahme, der Iatros gehöre zum kreis eleusinischer gottheiten (Ephim. arch. 1892 s. 117f.), wird hinlänglich durch die unten s. 151 besprochenen thatsachen widerlegt.

7 schol. Demosth. p. 437, 19 Dind. und *BAG* 262, 16 vgl. Hirschfeld Herm. 8, 355 f.

unter dem namen Aristomachos verehrt, dessen grab nahe am dortigen Dionysostempel gezeigt ward. Der name wird auch einem bruder des Adrastos beigelegt und ist in die sagen von der Heraklidenwanderung verweht. Er passt vortrefflich, nur ist er hier ein heros nicht des kampfs sondern der massage, der 'hestkneter'[8]. Schade nur dass er in Marathon und nicht in der stadt Athen ansässig war. Auch der eleusinische 'heros arzt' muss irgendwo in der litteratur vorgekommen sein, und auch für ihn hatte man einen eigennamen ermittelt[9]: Oresinios (?); zur erklärung des athenischen heros ist er ebenso unbrauchbar. Mit grösserem schein des rechts hätte man auf Alkon rathen können, der uns durch das von Sophokles bekleidete priesterthum bekannt ist; er galt als ein zusammen mit Asklepios von Cheiron unterrichteter heros, als sohn des Erechtheus und vater des Phaleros[10]. Der name zeigt eine ähnliche entwicklung wie sie Asklepios selbst gehabt hat, er weist unzweideutig auf einen lichtgott; durch die wendung auf die heilkunst erhielt der ausdruck die natur eines eigennamens, um so weniger lässt sich verstehen wie er durch die benennung ἥρως ἰατρός hätte ersetzt und verdrängt werden können. Am wenigsten kann uns der 'fremde arzt' (ξένος ἰατρός) helfen, dessen denkmal Lukianos (Tox. 1 f.) unweit des Dipylon noch gesehn haben will. An dem denkmal selbst wird man nicht zweifeln, eher an der behauptung, dass diesem 'fremden arzte' heroenopfer dargebracht worden seien; aber wenn das wirklich geschehen ist, so lehrt eben schon der name, dass er in gegensatz gedacht wurde zu einem alten einheimischen Iatros. Ich wundere mich dass man nicht in der verzweiflung den Asklepios selbst herangezogen hat, den

8 von μάττειν vgl. das σλιφόμαχος 'silphionkneter' der Arkesilaosvase (Kirchhoff, Stud. z. gesch. d. gr. alph. 66[4] vgl. Kretschmer Gr. vaseninschr. 13 f.), wo noch Welcker (alte denkm. 3, 489) σλιφομάψος las. Zur sache vgl. anm. 26 und Machaon (s. 170).

9 *BAG* 263, 11 Ἥρως ἰατρός: ἰατρὸς ὄνομα Ὀρεσίνιος ἐν Ἐλευσῖνι τιμὰς ἔχει.

10 s. Meineke zu den Comici II p. 683 vSybel Athen. mitth. 10, 97 ff. vWilamowitz Isyllos 189 ff., über die bedeutung der wurzel ἀλκ- wird später gehandelt werden.

doch Pindar geradezu heros nennt und eine gemeinde von Kyrene unter dem beinamen Iatros verehrte[11].

Was hilft es sich winden und drehn, um eine klare thatsache nicht sehn zu müssen? Je mehr bestimmt benannte heroen der heilkunst im cultus Attikas vertreten waren, um so bedeutsamer ist es, dass bis in die zeit des Demosthenes, ja noch um 200 v. Chr. dort der 'arzt' als solcher einen heiligen bezirk hatte und verehrung genoss. Dass das der cultusname war, lehren nicht nur die inschriften. Wir werden uns später überzengen, dass der erste bestandtheil der mit -κλης -δωρος -δοτος zusammengesetzten eigennamen die bezeichnung einer gottheit zu enthalten pflegt und daher solche namen einen sicheren schluss auf den gottesdienst des heimathsortes gestatten. Der name Ἰατροκλῆς ist häufig in Athen, es führt ihn zb. ein oligarche des j. 411 bei Lysias r. 12, 42; aber auch in Erythrai und Neapel war er heimisch[12]. Als beamter kommt auf münzen von Smyrna oft Ἰατρόδωρος, einmal wahrscheinlich Ἰατρόδοτος vor. Man sieht daraus, dass die verehrung des Iatros nicht auf Attika beschränkt sondern unter den Ioniern verbreitet war. Aber auch auf einer alten inschrift von Thera begegnet Ἰατροκλῆς (*IGA* 454), desgleichen auf Kos und in Karien, auch in Boiotien zb. Tanagra: wenn das auf ionischen einfluss zurückgeht, so hat der ionische cultus des Iatros sich jedenfalls in sehr früher zeit festgestellt.

Wie die benennung 'heros arzt' aufzufassen ist, kann nun wohl nicht mehr zweifelhaft sein. Die nächste erklärung, dass sie appellativisch die stelle eines eigennamens vertrete, hat sich als unmöglich erwiesen: das wäre zulässig, wenn sie nur éiner bestimmten stadt angehörte, in der ein berühmter

11 Pindar Pyth. 3, 7 Ἀσκλαπιὸν ἥρωα παντοδαπῶν ἀλκτῆρα νούσων, Pausan. II 26, 9 ἐν Βαλάγραις ταῖς Κυρηναίων ἔστιν Ἀσκληπιὸς καλούμενος Ἰατρός, ἐξ Ἐπιδαύρου καὶ οὗτος.

12 In der urkunde über den verkauf der priesterthümer (Public. d. ev. schule v. Smyrna 1, 103 ff. Dittenbergers syll. n. 370) A 37 Ἰατροκλῆς Ἡρακλεώτου 38 Ἀρι]στείδηι Ἰατροκλείους 42 Ἰατροκλῆς [Δημ]αράτου, münzen bei Mionnet descr. III n. 526 suppl. VI n. 918. 942. Neapel: *IGSI* 786. Ἰατρόδωρος in Smyrna bei Mionnet descr. III n. 972. 1030. 1061. 1058 (verderbt) suppl. VI n. 1397. 1457. 1530; descr. III n. 975 Ἰστροδότου wohl verlesen für Ἰατροδότου.

ärztlicher heros eine cultusstätte besessen hätte: in einer stadt wie Athen würde man dann aber auch den eigennamen zu hören bekommen. Noch undenkbarer ist, dass der religiöse begriff von vornherein als 'heros arzt' ausgeprägt werden konnte. Was dabei undenkbar ist, der zusatz heros konnte hinzutreten nur wenn ein gegensatz gegen einen ärztlichen gott bestand. Einen solchen gab es in der that schon vor einführung des Asklepios. Wie Apollon als wahrsager das mundstück des vaters Zeus ist, so war Apollon die quelle der heilkunst, die sich in seinem sohn Asklepios verkörperte[13]. Im Asklepiosdienst zu Epidauros, Athen und sonst ist dies verhältniss nicht vergessen worden; der dem Hippokrates zugeschriebene ärztliche eid beginnt: 'Ich schwöre bei Apollon dem arzt und bei Asklepios, Hygieia und Panakeia'. Als cultusnamen finden wir 'Apollon den arzt' ausserdem in den milesischen colonien des nordens. Kleinasiatische münzen, die man vermuthungsweise der stadt Magnesia beigelegt hat, geben auf der rückseite zur beischrift Ἀπόλλωνος ἰατροῦ das bild des aufrecht stehenden gottes, der in der linken den bogen, in der rechten einen langen lorbeerzweig hält, ein attribut dessen bedeutung uns die bekannten münzen von Metapont verstehen lehren. Auch zu Athen[14] kannte man natürlich die heilende kraft des gottes; aber nicht einmal die ausdrucksweise der dichter, geschweige denn ein inschriftliches zeugniss berechtigt zur annahme, dass Apollon Iatros dort cultusname gewesen sei. Dann ist es aber auch unmöglich, dass Iatros mit rücksicht auf Apollon 'heros' benannt wurde; und da an den Poseidon Iatros von Tenos oder den Dionysos Iatros niemand im ernst denken wird, bleibt nichts übrig als dass Iatros mit rücksicht auf Asklepios jene benennung erhalten hat. Ein besonderer 'heros arzt' konnte neben Asklepios und seinen heroischen söhnen nicht mehr geschaffen werden, das bedarf keines wortes. Er

13 Pindar Pyth. 5, 63 (ἀρχαγέτας Ἀπόλλων) καὶ βαρειᾶν νόσων ἀκέσματ' ἄνδρεσσι καὶ γυναιξὶ νέμει Kallim. h. auf Apollon 45 ἐκ δέ νυ Φοίβου ἰητροὶ διδόασιν ἀνάβλησιν θανάτοιο.

14 Aisch. Eumen. 62 ἰατρόμαντις δ' ἐστί Aristoph. Vögel 584 εἶθ' ἀπόλλων ἰατρός γ' ὢν ἰάσθω Plut. 8 f. Die nachweise der inschriften und münzen gibt Preller-Robert 1, 278. 870.

musste längst verehrt und eingewurzelt sein, wenn er neben Asklepios sich noch über zwei jahrhunderte lang behaupten sollte, und der name des oligarchen Iatrokles (s. 151) ist dafür ein urkundlicher beweis. Ist er aber einfach als Iatros angerufen worden, so konnte er nur als gott gedacht und verehrt werden. Eine göttliche kraft mag auf göttersöhne übergehen; aber wenn sie für sich, gewissermaassen abstraet genommen wird, so wird eben dies göttliche schlechthin gedacht und nur ein gott, dessen wesen in ihr beschlossen ist, kann ihr träger sein. Iatros, der arzt schlechtweg, ist also für Attika nnd Ionien ein gott gewesen; erst vor Asklepios hat er sich in Attika gebeugt und ist zum rang eines heros herabgestiegen.

Ich musste breiter sein als mir lieb war, um all die üblichen ausflüchte süsser gewohnheit abzuschneiden. Wir können nun leichteren schrittes vorangehn. Iatros war die ionische erneuerung eines älteren, allen Griechen gemeinsamen gottes, des Paian (episch Παιήων), dessen name mit innerer wahrscheinlichkeit auf die wurzel *pu*, also auf eine grundform *pavjavan* zurückgeführt worden ist[15]. Der 'reiniger' hatte sich frühe zu dem allgemeineren begriff des übelabwehrers entwickelt, und unter den übeln, die er vertrieb, standen die krankheiten und leibesschäden obenan. Er hat weder persönlichkeit noch sage, als rechter sondergott ist er nichts anderes als woran das wort den Griechen unmittelbar erinnerte, übelabwehrer und arzt. Aber er ist älter als Apollon. Der kehrvers, mit dem zu allen zeiten die gebete und gottesdienstlichen gesänge um übelabwehr die gottheit anriefen, ἰὴ Παιῆον oder ἰήιε Παιάν, ist auf Apollon, auch auf Asklepios übertragen worden; das Apollinische cultuslied ist danach paian[16], das rythmengeschlecht, in welchem auf Kreta diese lieder gehalten waren, paeone genannt worden. Schon in der Ilias (A 472) singen die Achaier einen 'schönen paieon' um den grollenden Apollon zur milde zu stimmen. Es konnte nicht ausbleiben, dass der alte gott gegenüber den lebensfrischen Olympiern

15 Pictet in Kuhns zeitschr. 5, 40; über die wurzel s. Potts wurzelwörterb. i 2 s. 1101 ff.

16 vgl. Schwalbe, über die bedeutung des paean als gesang im Apollinischen kultus. progr. von Magdeburg 1847.

seine selbständigkeit einbüsste und ein epitheton des Apollon und des Asklepios wurde. Für diese später ganz gewöhnliche verbindung beispiele anzuführen wäre überflüssig. Aber einige bemerkungen drängen sich auf. Die combination des Apollon Paion ist zu Athen verhältnissmässig spät vollzogen worden; sie findet sich erst in einem jüngeren stück des Sophokles (Oed. kön. 154) und in einer urkunde aus der zeit des peloponnesischen krieges (*CIA* I 210, 24 p. 93[b]); weder Solon noch Aischylos wissen von der identität des Apollon und Paion[17], wie denn auch demselben Pindar, der so volle worte für die heilkunst Apollons hat (anm. 13), Paian für sich steht. Auch später, nachdem die verbindung durchgedrungen ist, fühlt man zuweilen durch, dass Paian als der gemeinsame höhere begriff des heilands über Apollon und Asklepios steht[18]. Nach alledem ist es nicht zweifelhaft, dass Aristarchos vom Homerischen epos mit gutem rechte die einheit des Apollon und Paieon ferne hielt, welche noch bei Hesiodos (fr. 220 Marksch.) ausdrücklich getrennt werden. Krates hatte δ 231 die bedenkliche lesung anerkannt

ἰητρὸς δὲ ἕκαστος, ἐπεί σφισι δῶκεν Ἀπόλλων
ἰᾶσθαι· καὶ γὰρ Παιήονός εἰσι γενέθλης,

die von Aristarch zurückgewiesen und durch ἐπιστάμενος περὶ πάντων ἀνθρώπων· ἦ ersetzt wurde. Zenodotos von Mallos widmete dann der streitfrage einen dialog unter dem titel Παιηονίη, worin er Aristarchs ansicht zu widerlegen suchte[19].

17 Solon fr. 13, 57 ἄλλοι Παιῶνος πολυφαρμάκου ἔργον ἔχοντες ἰητροί Aesch. Ag. 154 ἰήιον δ' ἐπανακαλῶ Παιᾶν' ἰή ist ohne beziehung auf Apollon gesagt, fr. 350, 4 παιᾶν' ἐπευφήμησεν (Apollon), irrig Welcker Gr. gl. 2, 372. Pindar Pyth. 4, 270 ἐσσὶ δ' ἰατὴρ ἐπικαιρότατος, Παιάν τέ σοι τιμᾷ φάος.

18 Aristoph. Plut. 636 Ἀσκληπιοῦ παιῶνος εὐμενοῦς τυχών 'in Askl. einen freundlichen götterarzt finden'. In den gebeten bei Herondas mim. 4 wird nie Asklepios, sondern Paieon angerufen: es wird gleichsam der ehrentitel statt des eigennamens gesetzt. Anderseits erklärt es sich dadurch, dass christliche schriftsteller das wort παιώνιος arglos von Christus und seinen segnungen gebrauchen konnten, wie Clemens Al. paedag. I 2, 6 p. 36. 18 S. 6, 29 p. 42, 12.

19 Παιήων als götterarzt E 401. 899 f. vgl. schol. Townl. zu O 262 schol. δ 231 (in der fehlerhaften angabe Ἀρίσταρχος δὲ γράφει

Der heutige philologe findet diese controverse kaum verständlich, und vermag doch in allen anderen fällen sich nicht von der anschauungsweise zu befreien, die Krates und seine schüler gefangen hielt. Hätten unsere antiken vorgänger umschau gehalten, so hätten sie leicht sogar cultstätten nachweisen können, an denen Paian getrennt neben Apollon und Asklepios verehrt wurde. Wir vermögen wenigstens noch éinen tempel dieser art namhaft zu machen: zu Syrakus[20] war im heiligthum des Asklepios ein besonderes bild des Paian aufgestellt, das für sich verehrt wurde.

Neben Apollon ist als übelabwendende gottheit vorzüglich Herakles angerufen worden. Obwohl auf ihn der begriff des arztes nicht unmittelbar übertragen wurde, muss hier eine gruppe von dämonen uns beschäftigen, welche in cultus und sage von Elis mit ihm verbunden und seine brüder genannt werden. Pausanias berichtet (V 14, 7), dass zu Olympia dem Herakles unter dem namen Παραστάτης 'beistand' ein altar errichtet gewesen sei, neben dem sich die altäre seiner brüder Epimedes, Idas, Paionios und Iasos befunden hätten; der altar des Idas werde von anderen dem Akesidas zugeschrieben. Diese dämonen waren nicht nur in die gründungslegende der olympischen spiele sondern auch in die elische sage von der geburt des Zeus verflochten: Rhea vertraut das göttliche knäblein der obhut der idaeischen Daktylen oder Kureten an, dem Herakles, Paionaios, Epimedes, Iasios und Idas (Paus. V 7, 6). Beide listen stimmen, wie man sieht, bis auf zwei nur formale abweichungen vollständig überein. Dass das alles heilgötter sind, hat man längst bemerkt. Der durchsichtigste ist P a i o n i o s oder Paionaios (?), eine blosse fortbildung des Paieon; fortgeführt auch als menschlicher eigenname: so hiess

steckt vielleicht 'Αντί(μαχος) schol. Veron. zu Verg. Aen. 10, 738 p. 106, 15 Keil, Lehrs de Arist. stud. hom. 179² CWachsmuth de Cratete Mall. p. 28 ALudwich, Aristarchs hom. textkr. 1, 541 f.

20 Cicero *in Verrem act. sec.* IV 57, 127 vgl. 128 'atque ille Paean sacrificiis anniuersariis simul cum Aesculapio apud illos colebatur'. Auf der verstümmelten inschrift von Selinus *IGA* 516 (*IGSI* 269) steht es dahin, ob ['Απόλ]λωνος Παιᾶνος getrennt oder verbunden gedacht sind.

der durch die funde in Olympia so bekannt gewordene bildhauer aus Mende in Thrakien (*IGA* 348); aber auch in Athen (*CIA* I 443), in Ephesos, auf Paros kommt der name vor, in Tauromenion Παιάνιος.

Durchsichtig ist auch Iasos bezw. Iasios; der zusammenhang zwingt das wort als ein nomen agentis zu ἰᾶσθαι zu nehmen. Die silbenmessung scheint es freilich zu verbieten, die übrigen mythologisch wichtigen gestalten Ἴασος Ἰάσιος Ἰασίων Ἰασεύς, welche langes iota und kurzes *a* haben, mit jenem stamm in verbindung zu setzen, der länge des zweiten vocals fordert. Aber der Ἰαμενός der Ilias (M 193) zeigt participiale bildung und führt auf ein verbum starker flexion *ἴάμαι; anderseits pflegen die nomina agentis auf -σος mit geringer ausnahme gerade von verben starker flexion oder solchen, die bei der tempusbildung das *a* nicht dehnen, abgeleitet zu werden: Δάμασος Ἔλασος Ἔρασος Κέρασος πέτασος Σκέδασος, Κόρεσος. Es ist demnach berechtigt, wie die bildungen mit langem *a* auf ἰάομαι, so die mit kurzem auf *ἴαμαι zurückzuführen[21]. Kein zweifel kann hinsichtlich des bekannten helden der Argonautensage Iason (mit ĭ) aufkommen. Die frühe durcharbeitung der sage durch das epos[22] hat freilich die fäden zerrissen, welche zu seiner ursprünglichen wirksamkeit als gott hinüberführten: der cultus von Kyzikos bewahrte nur in einem Apollon Ἰασόνιος und einer Athena Ἰασονία[23] eine schillernde erinnerung daran. Aber bedeutsam ist, wie wir bald sehen werden, der ursprünglichste und wesentlichste bestandtheil der sage, die heimführung der zauber- und kräuterkundigen tochter des Aietes und der Idyia oder Hekate; und damit verwandt ist der umstand, dass ihm Polymede, eine tochter des Antolykos, zur mutter gegeben wird. Ein anderer rest der ehemaligen bedeutung liegt in der sage, dass der weise Kentaure Cheiron den helden erzogen habe. Zur erzählung des Apollonios, wie Cheiron vom Pelion herabstieg um den absegelnden Argonauten glück-

21 Ἰασώ wird von Aristophanes Plut. 701 als palimbakcheios gemessen vgl. Herondas 4, 6 κἠησώ, im paean des Makedonios v. 15 (*CIA* III 1 n. 171*b* p. 489) als anapaest.

22 Odyssee μ 70 vgl. AKirchhoff, die Homer. Odyssee s. 288 f.

23 schol. Apollon. 1, 966. 955.

liche heimkehr zu wünschen, erinnern die scholien (1, 554) an die nahen beziehungen des Iason zu Cheiron: von diesem habe er die heilkunst erlernt, die ihm auch den namen Iason eingetragen habe. Cheiron, von Sophokles (Trach. 714) geradezu 'gott' genannt, muss in Thessalien hervorragende verehrung genossen haben; die Magneten brachten ihm opfer dar als erstem arzt, der wurzeln und kräuter zur heilung anzuwenden gelehrt habe[24]. Wie zu Kos und anderwärts ärztliche familien ihren stammbaum auf Asklepios zurückführten, so gab es zu Demetrias am Pelion ein geschlecht, das Cheiron als seinen stammvater verehrte; die ärztliche kunst wurde in demselben geheim gehalten und vom vater auf sohn vererbt, aber als göttliche gabe unentgeltlich ausgeübt. Allgemein war er den Griechen sohn des Kronos und erfinder der heilkunst[25]. Wenn er zunächst nur bei den Magneten und in der Asklepiossage von Trikka als ältester meister der heilkunst galt, so sorgte doch die verbreitung des Asklepiosdienstes dafür, dass er auch in das gesammtbewusstsein der Hellenen als solcher aufgenommen wurde; auf einem pompejanischen wandgemälde (Helbig n. 202) werden Apollon Asklepios und Cheiron zu einer dreiheit von heilgöttern zusammengefasst. Asklepios selbst sollte seine kunst ihm verdanken — schon die Ilias spielt Δ 219 darauf an — und nach einer überlieferung bei Justinus war sogar Apollon bei ihm in die schule gegangen. Die namenbildung genügt zum beweise, dass Cheiron von hause als heilgott gedacht war: er ist der gott der schmerzmildernden kunstgewandten hand[26].

Es ist also nicht unerheblich, dass Iason wie Asklepios

24 Plutarch *quaest. conu.* III 1, 3 p. 647a, über Demetrias s. [Dikaiarch] über den Pelion § 12 *FGH* 2, 263.

25 Hygin *f.* 274 Plinius *n. h.* 7, 196 schol. Arat. 436 sch. German. p. 90, 18. 100, 2. 178, 2 Br. Zum folgenden s. Iustinus de monarchia 6 p. 85, 41 Sylb.

26 so richtig gefasst bei Cornutus 34 p. 70, 17 f. L. vgl. Quintil. *inst.* II 4, 12 'ut remedia, quae alioqui natura sunt aspera, molli manu leniantur' Solon fr. 13, 61 (Paion) ἁψάμενος χειροῖν αἶψα τίθησ' ὑγιῆ Pindar Nem. 3, 55 φαρμάκων μαλακόχειρα νόμον Aisch. Hiket. 1067 χειρὶ παιωνίᾳ κατασχεθών Krinagoras Anth. Pal. 6, 244 μαλακαῖς χερσὶ σὺν Ἠπιόνης hymnus auf Apollon ebd. 9, 525, 8 ἠπιόχειρα.

schüler des Cheiron gewesen ist. 'Der tiefsinnige Cheiron' sagt Pindar (Nem. 3, 53) 'hat drinnen im felsenbau den Iason auferzogen und dann den Asklepios, den er der heilmittel zarthandige regel gelehrt'. Cheiron ist überhaupt durch sage und dichtung zum erzieher und lehrmeister vieler heroen gemacht worden. Am bekanntesten und durch schöne pompejanische bilder veranschaulicht ist die unterweisung des Achilleus; schon die Ilias (Λ 832) weiss davon, und eine Hesiodeische dichtung, die Χείρωνος ὑποθῆκαι, nahm dies verhältniss zur voraussetzung. Sogar den Herakles hat ältere sage in solchen zusammenhang mit dem Kentauren gebracht[27]. Die liste eines rhetors, vermuthlich der asianischen schule, der die einleitung zu Xenophons Kynegetikos verfasst hat, kann uns zeigen, wie geschäftig man in der erfindung dieser beziehungen zu Cheiron war. Aber wenigstens Achilleus und Herakles sind nicht willkürlich zu Cheiron gebracht worden. Beim ersteren dürfen wir nicht vergessen, dass nach einer von Ibykos und Simonides erzählten und von den Alexandrinern aufgenommenen sage Achilleus auf das elysische gefilde versetzt wurde und dort sich mit Medeia vermählte[28]; weniger gewicht will ich auf den ärztlichen dienst legen, den er dem Telephos erweist. Herakles aber haben wir in Elis als idaeischen Daktylen und bruder von heilgöttern kennen gelernt.

Wenn zu den heilkräftigen heroen Olympias Idas nicht zu passen scheint, so belehrt uns Pausanias (s. s. 155), dass dessen altar von andern vielmehr dem Akesidas zubenannt werde. Diese patronymische bildung weist ebenso wie der rhodische name Ἀκεσίων[29] zurück auf *Ἄκεσος von wurzel ἀκεσ- vgl. ἄκος ἀκέσ-ϳομαι (ep. ἀκειόμενος; ἀκέομαι), der 'heilende'. An mythologischen trieben auch dieses wortstamms fehlt es nicht. Gerade in Elis, wo Akesidas heimisch ist, finden wir einen Apollon Ἀκέσιος, den Pausanias (VI 24, 6) mit dem Ap. ἀλεξί-

27 s. Klügmann Arch. zeit. 1876 b. 34, 199 f.

28 schol. Apollon. Rh. 4, 814 Lykophron Al. 174. 798 ua. vgl. Schneidewin zu Ibyc. s. 153 f.

29 namenliste von Lindos, Bull. de corr. hell. 9, 88 z. 78 Δαμέας Ἀκεσίωνος.

κακος der Athener vergleicht. Der begriff ist auch selbständig gedacht worden. Es gab ein sprichwort Ἀκεσίας ἰάσατο[30], das von schlechten ärzten gebraucht wurde: der schattenhaft und gehaltlos gewordene gottesname wurde benutzt um ihn für die fehler des arztes verantwortlich zu machen, vielleicht auch um das fehlen ärztlicher hilfe anzudeuten. Wir dürfen den gott für die Ionier in anspruch nehmen, da Ἀκεσίας als eigenname in Athen und auf Euboia vorkommt. Ebensowohl aus Ἀκέσιος wie aus Ἀκεσίας kann auf dorischem gebiet Ἄκεσις entstanden sein: so heisst ein zu Epidauros verehrter sohn des Asklepios[31], der nicht nur von Pausanias sondern auch in einem attischen hymnus mit Telesphoros für eins erklärt wird, und auf silbermünzen von Barke in der Kyrenaïs ist der genetiv Ἀκέσιος als name eines beamten beigeschrieben. Unmittelbar vom verbum ist Ἀκέστωρ gebildet, von Euripides als beiwort Apollons verwendet, als menschlicher eigenname zu Athen, Hermione, Tanagra[32] us., das patronymikon Ἀκεστορίδης bei Ioniern. Reine participialbildungen sind Ἀκεσσαμενός[33] und Ἀκουμενός: so hiess der vater des arztes Eryximachos, es war also ein in ärztlichen geschlechtern üblicher name, aus dem man auf einen gleichbenannten gott oder heros zurückschliessen darf. Den abschluss der reihe mag Ἐξακεστήριος bilden. In einem Solonischen gesetz (Pollux 8, 142) fand sich die bestimmung, dass die eide bei drei göttern abgelegt wer-

30 Zenob. 1, 52 Diogen. 2, 3 ua. vgl. *BAG* 317, 19 Ἀκεσίας: ἀντὶ τοῦ ἰατρός. Die paroemiographen kennen den spruch durch die komoedie, aus Aristophanes führen sie an Ἀκεσίας τὸν πρωκτὸν ἰάσατο. Ein Athener des namens *CIA* I 433, 43 Karystier *CIGS* I 324. Übrigens ist das zu erwartende σσ in dem abgeleiteten Ἀκεσ(σ)αῖος mehrfach erhalten.

31 Pausan. II 11, 7 s. anm. 62, vgl. *CIA* III 171c 18. Über die münze s. Numism. chronicle 1873 b. XIII taf. XIII 5 vgl. s. 326 f.

32 Eurip. Androm. 900 ὦ Φοῖβ' ἀκέστορ, πημάτων δοίης λύσιν. Athener des namens Aristoph. Wespen 1221 mit schol., zu Hermione Bull. de corr. hell. 3, 75, in Tanagra *CIGS* I 752 und (mythisch) Plut. qu. gr. 37 p. 299c. Ἀκεστορίδης auf Euboia *IGA* 372, 9 und Paros: publ. d. evang. schule v. Smyrna II 2 p. 9.

33 Ilias Φ 142 Περίβοια Ἀκεσσαμενοῖο θυγατρῶν πρεσβυτάτη Steph. Byz. p. 59, 7 M.

den sollten, dem Ἱκέσιος, Καθαρτήριος und Ἐξακεστήριος. Aus diesen benennungen auf selbständige verehrung zu schliessen wäre übereilt. Alle drei begriffe fallen unter den des Zeus: den Zeus ἐξακεστήριος bezeugt uns Hesychios.

Übrig ist von den elischen brüdern des Herakles noch Epimedes. Auch dieser begriff gehört in unsere reihe; er bedeutet den 'kräuter- und zauberkundigen'. Ein recht zu dieser auslegung gibt die 'blonde Agamēde', die tochter des Augeias und gattin des Mulios, 'die so viele heilmittel (φάρμακα) wusste als deren die weite erde wachsen lässt' (Λ 741), die gleichfalls 'blonde Perimēde', die Theokritos (2, 15) mit Kirke und Medeia, Propertius (II 4, 17) mit Medeia als berühmte zauberin zusammenstellt, und Iasons mutter Polymēde, die tochter des Autolykos: als mondgöttin gibt sie sich dadurch zu erkennen, dass sie, als ihr gemahl Aison während der Argonautenfahrt von Pelias zum selbstmord genöthigt wird, sich selbst erhängt[34]; unausgiebig sind Hekamede, die tochter des Arsinoos von Tenedos (Λ 624 Ξ 6) und Megamede, das weib des Thestios. Die durchsichtigste und durch die sage am reichsten ausgestattete form des begriffs ist Medeia, die πολυφάρμακος, wie Pindar (Pyth. 4, 233) sie nennt, das urbild der kräuter- und zauberkundigen frauen. Dass hinter der epischen dichtung göttliche verehrung der Medeia stand, ist unzweifelhaft. Sie war in den cultus Korinths verwachsen und galt als unsterblich, daher sie als gemahlin Achills auf dem elysischen gefilde fortleben konnte[35]. Und göttliche heilkraft bewährt sie in den verschiedenen sagen von den vorgängen in Iolkos, indem sie das alter zu verjüngen vermag; auch den Herakles soll sie zu Theben vom wahnsinn geheilt haben (Diod. IV 55, 4). Als heilgöttin tritt sie in Antiocheia hervor; in einem öffentlichen bad, das dort Domitian errichtet hatte, war ein bewundertes standbild der Medea aufgestellt, nach welchem auch das bad benannt wurde; vielleicht stand diese anstalt in zusammenhang mit dem in unmittelbarer nähe von

34 Apollod. I 9, 16. ἑαυτὴν ἀνήρτησε ebd. 9, 27, 2: zu diesem motiv vgl. Rhein. mus. 23, 336. 49, 471. Abweichende überlieferungen über namen und herkunft der mutter gibt schol. Apollon. 1, 45.

35 schol. Eurip. Med. 9 vgl. COMüller Orchom. s. 269.

demselben kaiser gegründeten heiligthum des Asklepios[36]. Der name scheint weibliche fortbildung des neutralen stamms μηδεσ- (μήδεα): die heroine wird aber auch wie Ἀγαμήδη usw. mit einfacher ableitung vom verbalstamm Μήδη genannt, und nicht erst in alexandrinischer dichtung: Ennius und Pacuvius haben dieselbe form angewandt, also bereits in attischen tragödien des v jahrh. vorgefunden[37]. Sonst kommt Μήδη noch vor als weib des Idomeneus, das von Leukos verführt und getödtet wird.

Diese heroine führt uns nun auch männliche gestaltungen desselben wortstamms zu. Es gab im älteren wortschatz der griechischen cultussprache zwei genau den beiden namensformen Μήδη und Μήδεια entsprechende männliche doppelgänger, Μῆδος und Μήδειος: für jeden von beiden gab es eine sage, die ihn zum sohne der Medeia und zum könig der Meder machte, deren name von ihm hergeleitet wurde. Die einfachste form der sage gibt die Theogonie 932 ff.: Medeia von Iason aus dem Kolcherland als gattin heimgeführt gebiert ihm den sohn Medeios, 'den im gebirg Cheiron der Philyride aufzog; und des grossen Zeus gedanke erfüllte sich'. Hier ist noch keine spur der tragischen verwicklungen, und die grammatiker, welche den 'gedanken des Zeus' auf die herrschaft über die Meder deuteten, haben gewiss dem dichter fremdartiges untergeschoben. Auch der peloponnesische dichter Kinaithon hatte diesen Medeios noch in keinen zusammenhang mit den späteren geschicken der Medeia gesetzt[38]. Um so sprechender ist bei Hesiod die

36 Malalas p. 263, 11—17 Bonn. COMüller Antiqu. Antioch. II 7 (Kunstarch. werke 5, 88) bezieht auf dies bild der Medea die ἔκφρασις Μηδείας des Libanios 4, 1090 R., aber das antiochenische ἄγαλμα stellte schwerlich den kindermord dar.

37 Andromachos, leibarzt des k. Nero, bei Galen de antid. 1, 6 b. 14, 33 K. ὠκύμορον πόμα Μήδης, und so hat Meineke anal. Alex. 46 mit wahrscheinlichkeit bei Euphorion hergestellt Κυτηιὰς ἢ ὅσα Μήδη (näml. φάρμακα ἐδάη). Ennius trag. 311 V. 241 R. 'utinam numquam, Mede, Colchis cupido corde pedem extulisses' Pacuv. 417 R. Die sage vom weib des Idomeneus bei Apollod. exc. Vat. p. 71, 9 us. Die gleichnamige schwester der Penelope hiess bei Asios Μέδη (schol. δ 797).

38 Kinaithon bei Pausan. II 3, 9. Μήδειος sonst nur noch bei Justinus II 6, 14 XLII 2, 12.

angabe, dass Medeios nach Zeus' willen von Cheiron auferzogen wurde: hier ergibt sich die selbständige gestalt eines kräuterkundigen götterarztes, der wie Asklepios selbst bei Cheiron in die lehre gegangen. Dazu stimmt die verbreitung des wortes als eigenname, besonders in Athen; man versteht leicht, wenn dort die erinnerung an einen cultus des Medeios fortlebte, wie in die Medeasage Athen und Aigeus eingewebt werden konnten. Der jüngeren überlieferung ist die einfachere form Μῆδος eigen, und hier gefordert und geschützt durch die neue wendung, welche die sage unter den händen der attischen tragiker genommen hatte. Medeia, aus Korinth geflohen, kommt nach Athen, heirathet den Aigeus und gebiert den Medos; ihre ränke gegen den stiefsohn Theseus haben zur folge, dass sie sammt dem sohne aus Athen vertrieben wird; so kommt sie zu den Ariern, denen Medos als könig seinen namen gibt. Es ist nicht nöthig, diese legende bis zu der gestalt, die sie im Medus des Pacuvius erhalten, hier zu verfolgen[39]. Man wird sagen, Medos und Medeios seien aus dem namen der Medeia herausgesponnene fictionen. Das ist gerade für Medeios, der diese ansicht am ersten begünstigen könnte, ausgeschlossen; und wenn die selbständigkeit der abgeleiteten form feststeht, so muss das auch von der ursprünglicheren, früher verdrängten gelten. Wir werden das urtheil gerade umkehren müssen. Nach früheren beobachtungen (s. 29 ff.) sind die männlichen gestaltungen des begriffs als die ursprünglicheren vorauszusetzen. Die weibliche ausprägung desselben, Medeia, wurde durch die epische ausdichtung der Argonautensage so sehr in den vordergrund gerückt, dass der ältere

39 Apollod. I 9, 28 Paus. II 3, 8 geben eine einfachere gestalt, Diodor 4, 56 eine entwickeltere; über die tragoedie des Pacuvius s. Hygin *f.* 27 Welcker Gr. trag. 1206 ff. ORibbeck Röm. trag. 318 ff. Hellanikos, Herodot 7, 62 Pausan. ao. Dionysios perieg. 1020 ff. setzen den namen der Meder mit Medea selbst in zusammenhang. Aischylos Pers. 765 nennt Medos den ersten könig der Perser, Xenophon anab. III 4, 11 Medeia die gemahlin des letzten Mederkönigs. Von der Argonautensage hielt Apollonios diesen auswuchs der Medeasage fern; erst Varro Atacinus führte ihn nach dem vorgang von mythographen in diese ein, s. Probus zu Verg. ge. 2, 126 p. 48, 18 K.

männliche doppelgänger zurücktrat und nun als heroe in kindesverhältniss zu Medeia gesetzt ward. — Wir haben so wiederum eine gruppe von heroengestalten ermittelt, die sämmtlich ursprünglich als gottheiten der heilkunst gedacht waren:

Μῆδος		Μήδειος
Μήδη	Ἀγαμήδη	Μήδεια
	Περιμήδη usw.	

und dürfen ihr nun den elischen Ἐπιμήδης zugesellen. Vielleicht auch den Μήδων, einen alten könig von Argos (Paus. II 19, 2) und Ἀγαμήδης, den bruder des Trophonios: zwar hat bei diesem die sage den haupttheil des wortes von verschmitzter schlauheit verstanden, aber der cultus von Lebadeia hielt daran fest, dass wer in die höhle des Trophonios hinabsteigen wollte, vorher dem Agamedes einen widder opfern musste[40]. Pictet kannte für die besondere bedeutung des lat. *mĕderi mĕdicus*, das auch zu religiösen begriffen verwerthet ist wie *Minerua medica* und *dea Meditrina*[41] nur éin seitenstück, das zend. *mădh* ärztlich behandeln, *mădha* weisheit, heilkunde: wir sehen jetzt die gleiche verwendung von *măd-* im griechischen, und hier auch die länge der verwandten arischen sprache festgehalten, während die entsprechenden lateinischen formen auf *măd-* zurückgehn.

An seinen cultusstätten hat Asklepios ein gefolge von göttinnen um sich, denen allen offenbar an der von dem gotte gewährten heilung mehr oder weniger persönlicher antheil zugeschrieben wurde. Sie werden zu ihm in das verhältniss von frau und töchtern gesetzt. Wir wollen zunächst den schwankenden thatbestand überblicken. Zu Epidauros galt Epione als weib des Asklepios[42]; aber es ist bemerkenswerth, dass in dem heiligen hain vor der stadt, dem eigentlichen schauplatz der verehrung und heilungen, das gold-elfenbeinerne bild

40 Pausan. IX 39, 6. — Pictet in Kuhns zeitschr. 5, 46.

41 s. Festus Pauli p. 123, 16 M., ihr fest *Meditrinalia* im october s. Varro *l. l.* 6, 21 Festus ao.

42 Pausan. II 27, 2. 5. 29, 1 bestätigt durch Fouilles d'Épidaure n. 35 πυροφορήσας Ἀσκληπιοῦ καὶ Ἠπιόνης und die an M. Iulius Apellas ergangene weisung κοινῇ θῦσαι Ἀσκληπιῷ Ἠπιόνῃ Ἐλευσινίαις ebd. 5, 14 vWilamowitz, Isyllos 116.

des gottes allein stand, während ein bild der Epione im oder am dortigen tempel der Artemis sich befand und im heiligthum der inneren stadt Asklepios und Epione vereinigt waren. Dass dort mit dem gotte auch seine kinder verehrt wurden, wissen wir[43]; ein ausdrückliches zeugniss für ihre epidaurischen namen haben wir noch nicht. Aber zu Athen zogen sie mit Asklepios und Epione zusammen ein (anm. 3), und hier können wir die herrschenden vorstellungen mit sicherheit angeben. Schon Aristophanes lässt an der heilung des Plutos (v. 701 f. 730) Iaso und Panakeia theilnehmen, und so wird auch auf den ältesten reliefs des Asklepieion der gott nur von zwei töchtern begleitet[44]; stellen wir dazu die Akeso, so haben wir die dreiheit von töchtern, von welchen das IV jahrh. Asklepios umgeben dachte[45]. Als namen attischer schiffe kommen aus dieser gruppe Ἰασώ Πανάκεια Ὑγίεια vor. Um die wende des IV und III jahrh. stellt der maler Nikophanes, ein schüler des Pausias, mit Asklepios die vier töchter Hygieia Aigle Panakeia Iaso zusammen[46]. Hier ist ausser Hygieia, von der nachher zu handeln ist, A i g l e hinzugewachsen; sie kann aus dem cultus von Epidauros entlehnt sein, wo sie als mutter des Asklepios betrachtet wurde; aber schon der komiker Hermippos, der das vor einführung des Asklepios in Athen gedichtet haben muss[47], hatte Iaso Panakeia Aigle genannt, denen er Lampetia, die

43 weihinschrift Ἀσκληπιοῦ παισίν Fouilles n. 43 (ebenso in dem benachbarten Heraia: Bull. de corr. hell. 3, 190), vgl. den dem Apollon, Asklepios und dessen γενέθλῃ gemeinsamen altar ebd. n. 138. Von attischer seite vgl. auch Aristoph. Plut. 639 ἀναβοάσομαι τὸν εὔπαιδα ... Ἀσκληπιόν.

44 s. FKoepp Athen. mittheil. 10, 260.

45 die opfervorschrift für das Asklepieion des Piraeus *CIA* II 1651 zieht Ἰασώ Ἀκεσώ Πανάκεια in betracht; das von JZiehen Athen. mitth. 17, 243 veröffentlichte athenische relief stellt Asklepios und Ἠ[πιόνη] sitzend dar und bezeichnet durch unterschrift die hinter Asklepios stehenden jungfrauen als Ἀκεσώ Ἰασώ Πανάκεια, und dieselben drei finden wir auf dem votivrelief Bullet. de corr. hell. 1, 162 n. 27. Über die zeit der reliefs s. Körte Ath. mitth. 18, 245.

46 Plinius *n. h.* 35, 137 vgl. Brunns Künstlerg. 2, 154 f.

47 Hermippos im schol. Ar. Plut. 701 vgl. Meineke hist. crit. p. 96. über Aigle s. Rhein. mus. 49, 470 und oben s. 135.

aus der Odyssee (μ 132. 375) bekannte hüterin der sonnenrinder, eine begriffsverwandte der Aigle, zur mutter gab: an anderen cultusstätten war man also mit der anreihung der Aigle an die Asklepiostöchter schon vorangegangen. Akeso fehlt, aber ebenso bei Nikophanes, sie ist weil begrifflich gleich mit Iaso ausgeschieden. Hiermit ist die spätere liste abgeschlossen, wie sie der paean des Makedonios ua. geben[48]: Iaso Akeso Aigle Panakeia Hygieia. Wie wenig in älterer zeit die cultusorte des Asklepios darin übereinstimmten, beweist ausser Hermippos der berühmte cultus von Kos: das gebet bei Heroudas (4, 4 f.) wendet sich an Asklepios und Hygieia, die deutlich als eheliche gemahlin gekennzeichnet wird, und gesellt ihnen die töchter Panake (so, vgl. s. 10), Epio und Iaso.

Mit ausnahme von Aigle, die wie Asklepios und Alkon aus dem bereich des lichtes übertragen ist, sind alle diese göttinnen durchsichtige begriffe der heilkunst. Über I a s o, das weibliche seitenstück zu Iason, und über A k e s o bedarf es keines wortes mehr, P a n a k e i a spricht für sich; bemerkenswerth ist, dass Panakeia auch auf der dorischen insel Kalymna verehrt wurde (*IGA* 472). Ἠ π ι ό ν η weist ebenso wie die koische Ἠ π ι ώ zurück auf *Ἠπίων, eine weiterbildung des adj. ἤπιος, das mit vorliebe von der schmerzstillenden, wohlthuenden wirkung der heilmittel gebraucht wird[49]. Asklepios

48 paean des Makedonios *CIA* III 171*b* 16 f. p. 489 (Bergk *PL* 3, 678) ἠδ' Ἰασὼ Ἀκεσώ τε καὶ Αἴγλη καὶ Πανάκεια Ἠπιόνης [θύγατρες σὺν] ἀριπρέπτῳ Ὑγιείᾳ, und in derselben reihenfolge gibt sie der zu Athen (*CIA* III 171c p. 490) und weniger beschädigt in Oberaegypten gefundene hymnus s. EPreuner Rhein. mus. 49, 315. Aristeides r. 7 t. I p. 70 D. schliesst sich eng an diese hymnen an und lässt nur Akeso weg aus dem oben berührten grunde. Vgl. auch Suidas unter Ἠπιόνη.

49 ἤπια φάρμακα Hom. Δ 218 Λ 830 Herodot 3, 130. 7, 142; ἔδειξα κράσεις ἠπίων ἀκεσμάτων Aisch. Prom. 482. Krinagoras *AP* VI 244 umschreibt den begriff μαλακαῖς χερσὶ σὺν Ἠπιόνης (von entbindung), Heroudas 4, 17 ἴητρα νούσων... τὰς ἀπέψησας ἐπ' ἠπίας σὺ χεῖρας, ὦ ἄναξ, τείνας vgl. Valckenaer diatr. in Eurip. p. 290 f. (θεοὺς) ἠπίους μολεῖν Soph. Phil. 737. Apollon heisst ἤπιος und ἠπιόχειρ *AP* IX 525, 8; Asklepios ἠπιόδωρος hymn. Orph. 67, 3 und geradezu Ἤπιος bei Lykophron 1054 Ἠπίου γόνον (den Podaleirios), Statius *silu.* III 4, 25

selbst wurde Ἤπιος genannt; Statius nennt ihn *mitis deus* mit deutlicher übersetzung dieses worts. Der vater eines um 231 zu Athen thätigen arztes Euenor aus Akarnanien hiess Εὐήπιος: es zeigt sich wiederum ein ärztliches geschlecht, dessen stammvater Epios oder Euepios gewesen sein muss (s. s. 157. 159). Eine gleichwerthige nebenform des Epios war Γλύκων. Obwohl dieser name bis jetzt nicht für einen heilgott oder als beiname des Asklepios nachgewiesen ist, so muss er doch als solcher in gebrauch gewesen sein. Der schwindler Alexander in Abonoteichos gab diesen namen seinem schlangengott, dem verjüngten Asklepios[50]; und dass er ihn nicht willkürlich ersonnen hatte, geht daraus hervor, dass das wort mehrfach als eigenname von ärzten vorkommt.

Trotz der vollsten durchsichtigkeit des begriffs tritt in diesem kreise Hygieia am meisten hervor. In den paeanen (anm. 48) wird sie an letzter stelle mit besonderem nachdruck genannt, und für Aristeides wiegt sie alle ihre schwestern auf (ἡ πάντων ἀντίρροπος). Zu Athen galt der priester wie der tempel des Asklepios gleichzeitig der Hygieia; bei den opfern, die er von staats wegen zu bringen hat, werden nur diese beiden götter namhaft gemacht, die übrigen unter dem ausdruck 'die anderen götter denen (zu opfern) herkömmlich ist' zusammengefasst; den öffentlichen ärzten wird ein jährlich zweimaliges opfer 'an Asklepios und Hygieia' zur pflicht gemacht. Weihungen werden ganz gewöhnlich ihnen beiden dargebracht, nur vereinzelt der Hygieia allein. Auf den zahlreichen weihreliefs, worauf nur eine frauengestalt neben dem gott steht, kann darum keine andre als Hygieia vorausgesetzt werden[51].

vgl. Spanheim zu Kallim. h. in Del. 214, worauf dann thörichte etymologien gebaut wurden Cornutus 33 p. 70, 6 L. *EM* 154, 47. 434, 15 und Tzetzes zu Lyk. ao. Die bedeutung des wortes ist den alten immer bewusst geblieben, s. noch Cornutus p. 71, 3.

50 Lukian Alex. 18. Der bericht wird bestätigt durch inschriften, münzen und andere zeugnisse s. Franz Cumont, Alexandre d'Abonot. Brux. 1887 (Mémoires couronnés par l'acad. roy. de Belgique t. XL) s. 37 f. 42 ff. Über die ärzte des namens s. Fabricius bibl. gr. 13, 171 und CCurtius Monatsb. d. Berl. akad. 1876 s. 342 f.

51 *CIA* II 489*b* p. 420 ὁ εἰληχὼς ἱερεὺς Ἀσκληπιοῦ καὶ Ὑγιείας vgl. III 102*b* p. 485 und ebd. τὸν ναὸν τοῦ ἀρχαίου ἀφιδρύματος τοῦ

In Epidauros war Hygieia ursprünglich nicht heimisch, vielleicht ist sie dort erst durch die rückwirkung des athenischen cultus zu ansehn gelangt; vor dem II jahrh. erscheint sie nicht auf den inschriften[52]; die göttin der münzen auf sie statt auf Epione zu beziehen war unzulässig. FKöpps richtiges urtheil über diese frage ist inzwischen urkundlich bestätigt worden[53]. Wir haben zudem die angabe des actenstücks über die einsetzung des Asklepioscults (anm. 3): 'mit ihnen zusammen kam Hygieia'. Sie wird dort ganz nachträglich und getrennt von Asklepios und seiner sippe erwähnt; sie wurde also zwar gleichzeitig ins Asklepieion eingeführt, aber nicht von Epidauros, nicht vom athenischen Eleusinion her. Dies letztere scheint mir entscheidend auch gegen Körtes annahme, dass die heimath der Hygieia eine ältere cultstätte des Peloponnes, als welche wir zb. Titane und Sekyon kennen, gewesen sei (ao. 250). Der cultus Athens selbst hatte die möglichkeit gegeben, sie als nächstverwandte gottheit den Asklepiaden beizugesellen; der eignen heimath wurde sie entlehnt. Da wurde sie schon vor der zeit des peloponnesischen kriegs verehrt, wie nicht allein die inschrift des Euphronios[53] zeigt. Die von Pyrros gearbeitete statue und der altar der Ἀθηνᾶ Ὑγίεια sind, wie Wolters in umsichtiger erwägung festgestellt hat, unmittelbar nach der pest auf der burg errichtet worden[54]; man hatte eine

τε Ἀσκληπιοῦ καὶ τῆς Ὑγιείας; opfer desselben τῶι Ἀσκληπιῶι καὶ τῆι Ὑγιείαι καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς οἷς πάτριον ἦν *CIA* II 453 *b* 5 f. p. 418 vgl. 373*b* 6 f. 34 f. p. 426; opfer der ἰατροὶ ὅσοι δημοσιεύουσιν ebd. 352*b* p. 426. Weihungen Ἀσκληπιῷ καὶ Ὑγιείᾳ *CIA* II 1204. 1469. 1500. 1504 III 99. 102. 132 (nebst dem zuwachs p. 485 f.) 182 f. 181 *a—h* p. 491 f. usw., nur an Hygieia ebd. III 185. Über die reliefs s. FKoepp Athen. mitth. 10, 258 Thraemer in Roschers lex. 1, 2782.

52 weihungen Ὑγιεΐαι Fouilles d'Épidaure n. 142, ohne nachlautendes iota ebd. 69. 134. 159; an dreiheiten Ἀπόλλωνι Ἀσκλαπιῶι Ὑγιείαι 250. 20 Ἀσκληπιῶι Ὑγείαι Τελεσφόρω ἀλεξιπόνοις 78 vgl. 82. Über die münzen haben Imhoof-Blumer und PGardner, Numism. commentary on Pausanias p. 44 und Körte Athen. mitth. 18, 250, 1 richtig geurtheilt.

53 FKoepp s. anm. 55, bestätigt durch die inschrift des Euphronios *CIA* IV p. 154 vgl. Wolters Ath. mitth. 16, 154 Körte ebd. 18, 249 f.

54 *CIA* I 335 vgl. OJahn zu Paus. arx Ath. 23, 4 p. 6 f. und Wolters Athen. mitth. 16, 153 ff.

'Αθηνᾶ Παιωνία: eine 'Αθ. Ὑγίεια konnte man erst schaffen, wenn man bereits die Ὑγίεια verehrte. Nur so hebt sich der widerspruch, dass die reliefbilder des IV jahrh. so häufig Hygieia mit Asklepios verbinden, während die göttin sich den Asklepiaden gegenüber spröde verhält und erst allmälich zugleich den töchtern des epidaurischen gottes sich anreiht und ihren mädchenhaften typus feststellt[55]. Aus der ursprünglichen selbständigkeit erklärt sich auch, wie Likymnios Hygieia in beziehung nicht zu Asklepios sondern zu Apollon setzen konnte und der Sekyonier Ariphron sie als 'älteste' dh. ehrwürdigste der götter pries[56]; eine andere dichtung, deren spuren Aristeides folgt, liess die söhne des Asklepios 'in den gärten der Hygieia' heranwachsen.

Merkwürdig ist dass wir diesen kreis von göttinnen der heilkunst in der umgebung des A m p h i a r a o s wiederfinden. Der vierte theil des fünftheiligen hauptaltars im heiligthum von Oropos war nach Pausanias (I 34, 3) 'der Aphrodite und Panakeia, dazu der Iaso und Hygieia und der Athena Paionia' bestimmt. Aristophanes, der im Plutos über das verhältniss der Iaso und Panakeia zu Asklepios keine andeutung macht, hatte in seinem Amphiaraos, der schon an den Lenaeen 414 über die bühne gieng, Iaso geradezu als tochter des Amphiaraos bezeichnet[57]. Die verbindung ist nicht eben überraschend; denn im Amphiaraeion bei Oropos wurden ebenso wie in den Asklepiostempeln heilungen mittelst einliegen im tempelraum (incubation) und traumdeutung vollzogen. Aus den inschriften ergibt sich, dass der cultus späterer zeit Hygieia in engste beziehung zu Amphiaraos gesetzt hatte[58]. Diese

55 s. FKoepp Ath. mitth. 10, 255 ff.

56 Likymnios fr. 4 in Bergks *PL* 3, 599 Ariphron ebd. 3, 596 Ὑγίεια πρεσβίστα μακάρων. Aristeides r. 7 b. I p. 73 D. γενομένους δ' αὐτοὺς τρέφει ὁ πατὴρ ἐν Ὑγιείας κήποις.

57 Arist. Amph. fr. VII ἀλλ' ὦ θύγατερ, ἕλεξ' Ἰασοῖ πρευμενής nach schol. Ar. Plut. 701, vgl. Hesych. Ἰασώ: παρὰ τὸ ἰᾶσθαι (es fehlt 'Ασκληπιοῦ θυγάτηρ). φησὶ δὲ 'Αριστοφάνης καὶ 'Αμφιαράου θυγατέρα εἶναι. Incubation und θεραπεύεσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ nach dem tempelgesetz *CIGS* I 235 vgl. vWilamowitz Herm. 21, 91 ff., Hypereides r. für Euxenippos col. 27 f.

58 weihungen der volksgemeinde 'Αμφιαράωι καὶ Ὑγιείαι aus

thatsachen gestatten uns über das wesen der Asklepiostöchter bestimmter zu urtheilen. Da schon 414 ihr tochterverhältniss zu Amphiaraos bekannt war, wird wohl niemand daran denken, dies gefolge des Amphiaraos aus dem athenischen Asklepioscult abzuleiten. Ebenso wenig aus Epidauros, falls, wie wir keinen grund zu zweifeln haben, Hygieia zu dem ursprünglichen bestand des oropischen cultus gehörte. Dann folgt aber, dass alle diese göttinnen, so wie es sich für die athenische Hygieia ergeben hat, an sich frei waren und auf sich standen, bevor sie im gottesdienst an hervorragendere götter, wie besonders Asklepios, gebunden wurden.

Zu ähnlichen gottesbegriffen musste die verehrung führen, die man heilkräftigen quellen zollte. Eine solche befand sich bei dem elischen dorf Herakleia, und im heiligthum verehrte man die nymphen Kalliphaeia, Synallaxis, Pegaia und Iasis[59]. Die vierte, I a s i s ist ein seitenstück zu Iaso. Danach werden wir S y n a l l a x i s als die 'gesundheit gegen leiden tauschende' zu deuten haben. K a l l i p h a e i a erinnert an Aigle, kann aber auch die 'licht' dh. rettung bringende sein. Der gesammtname der vier war Ἰωνίδες oder Ἰωνιάδες; er lässt sich nicht trennen von der deutlicheren bezeichnung heilkräftiger nymphen, die Hesychios gibt: Ἰατροί. Das alterthum verknüpfte den namen der Ionides mit I o n (sohn des Gargettos bei Paus.): von der eberjagd kommend ist er der nächtliche gast der nymphen und wird von ihnen bekränzt, wie Nikander erzählte. Wir lernen daraus, dass auch der Ion der attischen stammsage nicht bloss ein aus dem volksnamen der Ionier erschlossener eponymer heros, sondern einmal als göttlicher arzt gedacht und darum sohn des Apollon war.

Wir dürfen die söhne des Asklepios nicht vergessen. Am bekanntesten und am längsten verehrt sind die durch das epos gefeierten M a c h a o n und P o d a l e i r i o s. Ihnen hat Aristei-

römischer zeit *CIGS* I 311. 372 vgl. σπ]ονδ[ο]φορήσας Ἀμφιαράωι καὶ Ὑγιείαι ebd. 412, 11.

59 Pausan. VI 22, 7 Strabon VIII p. 356 vgl. Nikander fr. 7, 4 f. p. 91 Schn. (bei Athen. XV p. 683a), der zwischen Ἰωνιάδες und Ἰαονίδες wechselt. Hesych. Ἰατροί: νύμφαι τινὲς καλοῦνται καὶ περὶ Ἠλείαν vgl. Meineke Philol. 12, 602.

des eine besondere rede (die 7te) gewidmet, und wenn er bemerkt (p. 78 D.): 'wo immer man zu Asklepios eingeht, da sind auch ihnen flügelthüren aufgethan; überall auf der erde wird in jeder weise ihr zusammenhang mit Asklepios aufrecht erhalten', so können wir das durch manche spuren bestätigen[60]. Auch Hermippos nannte die beiden unter den kindern des Asklepios und der Lampetia (anm. 47). Während wir den einen, Machaon, nach dem beispiel von Aristomachos (s. 150) nicht anstehn werden als den 'kneter' zu verstehn, eine bildung wie Ὀπάων (s. 145), ist der andere, Podaleirios, uns bis jetzt so undurchsichtig als er es dem alterthum war. Zu ihnen wurden an unbekannten cultusstätten noch Ianiskos und Alexenor hinzugefügt'[61]. Ich zweifle nicht dass Ianiskos entweder dialektische form oder verschrieben ist für I o n i s k o s, ein deminutiv zu Ion. Den A l e x a n o r finden wir zu Titane am Asopos, auch durch ein tempelbild veranschaulicht; er galt dort als sohn des Machaon und sollte das heiligthum des Asklepios gegründet haben, in welchem ihm heroenopfer 'nach sonnenuntergang' dargebracht wurden. Er ist der 'den männern helfende, abwehr bringende' und fügt sich ungezwungen in unsere reihe ein.

Andere heilgötter sind zwar in den kreis des Asklepios hereingezogen, aber nicht in das verhältniss der sohnschaft gesetzt worden. In eben jenem Titane wurde neben Asklepios ein E u h a m e r i o n, wie ausdrücklich bemerkt wird, 'als gott' verehrt[62]: er gab nach den 'wehtagen' gute, gesunde tage. Pausanias hielt ihn für gleichwerthig mit dem Akesis der Epidaurier (s. 159) und dem T e l e s p h o r o s der Perga-

60 vgl. vWilamowitz, Isyllos 45 ff. *CIA* II 1447, anm. 43 ua.

61 schol. Ar. Plut. 701 ἔνιοι δὲ προστιθέασιν Ἰανίσκον καὶ Ἀλεξήνορα. Die gewährsmänner werden mythographen sein, die ihren katalog aus der überlieferung ganz verschiedener orte ergänzen konnten. Über Alexanor s. Paus. II 11, 5—7 (anm. 62). 23, 4.

62 Paus. II 11, 7 τῷ δὲ Ἀλεξάνορι καὶ Εὐαμερίωνι (καὶ γὰρ τούτοις ἀγάλματα ἔστι) τῷ μὲν ὡς ἥρωι μετὰ ἥλιον δύναντα ἐναγίζουσιν, Εὐαμερίωνι δὲ ὡς θεῷ θύουσιν. εἰ δὲ ὀρθῶς εἰκάζω, τὸν Εὐαμερίωνα τοῦτον Περγαμηνοὶ Τελεσφόρον ἐκ μαντεύματος, Ἐπιδαύριοι δὲ Ἄκεσιν ὀνομάζουσι. An das nd. *weidag*, das geradezu für schmerzen (zb. zahnweidag) gebraucht wird, hat schon vWilamowitz Isyll. 55 erinnert.

mener. Den letzteren haben von Pergamon her sowohl Athener als Epidanrier übernommen[63], und nicht selten begegnet auf denkmälern die kleine verhüllte knabengestalt. JZiehen hat in dieser bildnng vielleicht richtig die eines schlaf und traum bringenden daemon erkannt, aber sowohl der name als das zeugniss des Pansanias und des Casseler steins gestatten nicht etwas anderes in ihm zu suchen als den das letzte, die heilung bringenden gott.

Es mag genug sein. Wir haben auf schritt und tritt die gestaltungen der éinen vorstellung wie pilze aus dem boden schiessen sehn und nehmen doch die überzeugung mit, dass wir von der gesammtheit des begriffschatzes, den das Griechenvolk im lanf der geschichte aufgehäuft hat, nur einen höchst lückenhaften überblick gewinnen konnten. Wir haben uns meist auf der heerstrasse gehalten und konnten nicht anders. Aber hin und wider tauchen daneben versprengte reste auf, wie der E u s u s unbekannter herknnft, der E u r ō s t o s am Bosporos, der D a r r o n der das frische lebensgefühl der gesundheit schaffende (von θαρρ- θαρσ-) daemon der Makedonier[64], und mahnen nns an die dürftigkeit nnseres wissens.

63 *CIA* III 171 *c* 12—21 wo es ua. heisst καί σ' Ἐπιδαύρειοι μὲν ... μέλπουσιν, ἄναξ, Ἄκεσιν καλέοντες ..., Κεκροπίδα[ι δὲ κλέο]υσι Τελεσφόρον; in der Antoninenzeit ist Tel. göttlicher vorstand der epheben geworden ebd. 1159. 1181; eine weihung 211, Fouilles d'Épidaure n. 68. 139. 143. 153. 160. 165, mit Asklepios und Hygieia verbunden s. anm. 52, den beweis für die herkunft gibt n. 137 Ἀσκληπιοῦ Περγαμηνοῦ. Ziehen Ath. mitth. 17, 241; übereilt Preller Gr. m. I² 411 'der leibhaftige ausdruck eines in der wiederherstellung begriffenen kranken': die alten empfanden das gegentheil s. Marinus l. d. Proklos 7.

64 Hes. Εὔσους: ὁ διευτυχῶν. καὶ ἥρως ἐγχώριος vgl. Theokr. 24, 6 εὔσοα τέκνα Hes. εὔσοοι und εὔσοια (s. Nauck Mél. gr. rom. 2, 647). Dionysios periplus 111 p. 34, 8 W. μετὰ δὲ τὸν Βοῦν Ἡραγόρα κρήνη καὶ τέμενος ἥρωος Εὐρώστου. Hesych. Δάρρων: Μακεδονικὸς δαίμων, ᾧ ὑπὲρ τῶν νοσούντων εὔχονται s. GCurtius Gr. etym. n. 315; vgl. n. pr. Δάρων Papers of the American school at Athens 2, 64 n. 49, 8 und den thrakischen stamm der Δάρσιοι (Hekataios b. Steph. Byz. 220, 6) Δερσαῖοι (Herod. 7, 110 vgl. Theogn. in Cramers *AO* II 53, 16) Δερραῖοι (Steph. Byz. 226, 6), wozu ich die phrygische stadt Δρεσία (Steph. B. 239, 8) stelle; der zusammenhang ist wohl einleuchtender als der von GCurtius Studien I 1, 257 vermuthete.

11 Wir verweilen nicht dabei, die allgemeineren ergebnisse zu sammeln, die sich schon aus den bisherigen beobachtungen gewinnen lassen, sondern steigen den götterberg einige stufen höher hinan. Wir bedürfen der gewissheit, dass auf allen gebieten religiöser vorstellungen, auch den höheren und höchsten, die gleiche begriffsbildung geherrscht hat.

Das heil der gemeinde war, wie in Athen und anderen orten[1] dem im mittelpunkt des städtischen lebens, dem markte verehrten Zeus Soter[1], so in Magnesia am Maeander dem Zeus Sosipolis anvertrant. Wir hatten eine zufällige kunde dieses cultus: den hoch in der gunst des M. Antonius stehenden kitharöden Anaxenor hatte seine vaterstadt durch das priesterthum dieses Zeus geehrt. Nun haben die von Humann geleiteten ausgrabungen des Berliner museums mitten auf dem gewaltigen platze des Magnesischen marktes den tempel des stadtbeschirmenden Zeus sammt der tempelsatzung, dem νόμος ἱερός aufgedeckt[2]. Das wort sieht aus wie eine jüngere und besondere anwendung des allgemeineren begriffs Σωτήρ, der schwerlich vor dem VI jahrh. durchgedrungen ist. Aber man würde irren, wenn man glauben wollte, es sei als beiwort des Zeus geprägt worden.

Am fuss des Kronoshügels von Olympia lag ein heiligthum, in dessen vorhof sich ein altar der Eileithyia Olympia befand, während der innere raum einer besonderen gottheit der Eleer, dem Sosipolis geweiht war. Unlängst hat CRobert[3] diesen tempel auf dem trümmerfeld Olympias aufzuweisen versucht und irreführende angaben des Pausanias berichtigt. Der vorhof war frauen und mädchen zum dienst der Eileithyia geöffnet; in das innere des heiligthums hatte nur die alte prie-

1 Nachweise bei Preller-Robert 1, 151 f. vgl. 868.

2 Strabon XIV p. 648. OKern's bericht über tempel und inschrift in der Wochenschrift f. kl. philol. 1894 n. 22 s. 611 ff. n. 23 s. 641 ff.

3 Robert, Athen. mitth. 18, 37 ff. Er geht in der identificierung des Sosipolis mit Zeus so weit zu behaupten, 'dass dieser Sosipolistempel nicht nur das älteste Zeusheiligthum von Olympia, sondern überhaupt der ausgangspunkt des ganzen kultes' war (s. 41).

sterin zutritt, welche des Sosipolis zu warten hatte. Diese war den landesüblichen forderungen sacraler reinheit unterworfen und musste einen weissen schleier über das gesicht ziehen, wenn sie ihre pflichten versah und entweder das bild badete oder opfer darbrachte. Während des gottesdienstes sangen mädchen und frauen im vorhof den hymnus. Das opfer bestand in honigkuchen und räucherwerk, wein war ausgeschlossen. Der eid bei Sosipolis war der höchste. So berichtet Pausanias (VI 20, 2 f.). Aus der ortslegende, die er anschliesst, entnehmen wir, dass der Sosipolis als knäblein gedacht wurde, das einstmals die feinde vertrieben und in gestalt einer schlange unsichtbar geworden war. Als knaben dachte man ihn auch in der stadt Elis, wo er, den augen der verehrer weniger entrückt, im tempel der Tyche eine kleine kapelle links von der göttin inne hatte: ein gemälde stellte, einem traumgesicht gemäss, den göttlichen knaben in einer mit sternen bestickten chlamys dar und liess ihn ein füllhorn tragen (Paus. VI 25, 4). Zweifelsohne war die sage vom Zeusknaben und dem waffentanz der Kureten auch in Elis heimisch: die altäre der Heraklesbrüder (s. 155) bezeugen es. Aber wenn die Eleer bei ihrem Sosipolis auch nur den leisesten gedanken an Zeus gehabt hätten, so würden Pausanias (vgl. IV 33, 1) und seine vorgänger längst herausgesponnen haben, was wir in die antike überlieferung nicht erst hereintragen sollten.

In Gela finden wir Sosipolis als weibliche gottheit, und ihr cultus muss zu den hervorragendsten der stadt gehört haben. Bis einschliesslich der dritten prägeperiode, die mit Timoleon 338 beginnt, kennen die geloischen münzen überhaupt nur zwei göttertypen, den stierleibigen fluss Gelas und die Sosipolis. Der name dieser göttin ist öfter einem weiblichen kopf mit aufgebundenem haar und haarnetz beigeschrieben, auf einer tetradrachme der ersten prägeperiode einer das menschliche haupt des halben stiers bekränzenden stehenden frau[4]. Auch

4 Schubring, Berl. blätter für münz- siegel- und wappenkunde 6, 142 f. Imhoof-Blumer, Die flügelgestalten der Athena und Nike. Wien 1871 (Hubers Numism. ztschr. 3, 15) s. 17 n. 31, beistimmend vSallet Ztschr. f. numism,. 1, 89.

hier hat man nach einer göttin gesucht, welche jenen beinamen geführt haben könnte. Schubring dachte an Persephone, Imhoof-Blumer an Nike: während jene annahme durchaus willkürlich ist, hat die letztere ansicht eine gute stütze in der berührten tetradrachme. Aber da Nike nicht selten auf münzen von Gela geflügelt erscheint und der begriff der siegesgöttin auf die weiblichen köpfe mit der beischrift Sosipolis kaum anwendbar ist, so vermag ich auch diese deutung nicht anzuerkennen. Wir müssen uns in die thatsache herein finden, dass der begriff der gemeinen wohlfahrt für sich zu einer göttin erhoben war. Weiblich haben auch die Athener diesen begriff gefasst, wenn sie einem kriegsschiff den namen Sosipolis beilegten. Als männlicher eigenname scheint das wort den Doriern eigen, kommt aber auch in Athen vor.

In dieselbe reihe gehört ein heros der sekyonischen landessage Orthopolis, den Demeter selbst in gestalt einer fremden amme aufgezogen haben sollte[5]: der gott der die gemeinde aufrichtet und aufrecht erhält. Ein skolion veranschaulicht uns die geläufige vorstellung: 'Pallas Tritogeneia, unsre herrin, Richt' auf diese gemeinde sammt den bürgern, Und erspar der entzweiungen leid Und frühzeitigen tod uns, mit dem vater du'. Es ist also ein vergötterndes lob, wenn Theron von Pindar gepriesen wird als 'pfeiler für Akragas, ruhmreicher väter stadtaufrichtende blüthe'.

Ein anderes beispiel selbständiger fassung und verehrung des 'retters' ist eine dem inneren Kleinasien eigenthümliche gottheit, deren name wohl erst in hellenistischer zeit geprägt worden ist. Der cultus des Sozon ist heimisch in Pisidien, aber erstreckt sich hinüber nach Phrygien und Karien, anderseits nach Pamphylien; wir können ihn ferner durch die Kibyratis und Milyas hinunter nach Lykien verfolgen[6]. Dass er

5 Pausanias II 5, 8 vgl. 11, 2. Skol. 2 bei Bergk *PL* 3, 643. Pindar Ol. 2, 7 erklärt das schol. τὸν τῇ ἑαυτοῦ δικαιοσύνῃ ὀρθοῦντα καὶ σῴζοντα τὰς πόλεις, ὡς ἐρυσίπτολιν (vgl. Z 305) καὶ σῳζόπολιν.

6 Pisidien: in der niederung nördlich vom see Karalis ἀνέστησαν τὸν βωμὸν Σώζοντι Papers of the American school at Athens 3, 215 n. 344. Pamphylien, Attaleia: Σώ[ζ]οντι εὐχήν Bulletin de corr. hell. 3, 346 n. 29 ebend. 4, 294. Kibyratis, δῆμος Ὀρμηλέων: inschr.

als gott verehrt wurde, ist durch den ausdrücklichen zusatz θεῷ auf einer inschrift der Kibyratis gesichert; in einem orte des östlichen Lykien ist es das heiligthum des Sozon, dem die strafgelder für gräberverletzung zufallen. Er wird auf den votifreliefs regelmässig als reiter dargestellt, die linke hand am zügel, mit der rechten eine keule, einmal das doppelbeil schwingend; um das haupt erscheint einmal eine strahlenkrone, ein andermal ein blumenkranz[7]. Münzen von Themisonion in Phrygien geben nur das brustbild, aber der kopf trägt strahlenkranz; auf einer münze von Antiocheia in Karien ist der name einer männlichen bekleideten gestalt beigeschrieben, welche den rechten arm ausstreckt und mit der linken das gewand fasst und einen zweig hält[8]. Collignon hat in dem grenzlande zwischen Pamphylien und Phrygien einen felsen gefunden, der ganz bedeckt ist von roh gearbeiteten votivbildern dieses reitergotts[9]: Khodscha-tach, 'den alten stein' nennt man ihn; auch bei Tefeny (Ormelion?) hat Ramsay eine menge gleichartiger reliefs an den felsen beobachtet. Der bildliche typus hat grosse verbreitung in Kleinasien, und lebt noch heute, namentlich im osten, fort in dem heiligen ritter Georg. Es konnte nicht fehlen, dass an stelle des begrifflich durchsichtigen namens auch bestimmt benannte götter gesetzt wurden, wie zb. der weihung Ἀπόλλωνι θεῷ Βοζηνῷ der reiter mit doppelaxt zur bildlichen veranschaulichung übergesetzt

Θεῷ Σώζοντι εὐχήν Bull. 2, 170 n. 2 ebd. 4, 293 n. 1 Papers 2, 96 n. 64; Σώζοντι ... εὐχὴν ἀνέθηκεν Bull. 2, 170 n. 4 ebd. 4, 293 n. 2 Smith im Journ. of hell. stud. 8, 238; Milyas: Σώζοντι εὐχὴν ἀνέστησα Petersen, Reisen im südwestl. Kleinasien 2, 166 n. 196; im östl. Lykien, Saradschik: δώσει προστίμου τῷ ἱερῷ τοῦ Σώζοντος (δηνάρια) ,βφ' Petersen 2, 154 n. 185.

7 s. die abbildungen im Bull. de corr. hell. IV taf. x. Aehnliche reiterbilder aus Kleinasien werden oft in den reisewerken erwähnt, eine abbildung zb. bei Lanckoroński, Pamphylien und Pisidien 2, 70.

8 münze von Themisonion mit der beischrift Λυκ(ιος?) Σώζων: Loebbecke, Ztschr. f. numism. 12, 348. Antiocheia in Karien: Imhoof-Blumer, Monnaies grecques p. 304 n. 8.

9 Bulletin de corr. hell. 4, 291 f. Ramsay im Journal of hellenic studies (1887) 8, 361 f.

worden ist[10]. Aber es hilft nichts, die neue gestalt unter einen alten hut bringen zu wollen; wir können diese versuche, vor allem den einfall, Σώζων sei griechische umbildung des thrakisch-phrygischen Σαουάζιος (oben s. 43 f.), auf sich beruhen lassen[11]. Suchen wir nach der älteren kleinasiatischen benennung, so kann dazu die vergleichung des in Delmatien verehrten *Medaurus* verhelfen, dessen gleichartige gestalt uns in der schilderung einer weihinschrift von Lambaese anschaulich entgegentritt[12]: das kleinasiatische gegenstück dazu war Mandros, der zahlreiche spuren in älteren eigennamen hinterlassen hat und aus diesen längst durch die sichere hand Letronne's[13] herausgeschält worden ist. Diese combination zu begründen muss ich mir hier versagen, während ich hoffe, dass herr ABrinkmann uns recht bald über die weitere geschichte des Sozon in christlicher zeit belehren wird. Erwähnt aber mag noch werden, dass in den gegenden dieses cultus der name Σώζων auch auf menschen übertragen wurde: ein Αὐρ(ήλιος) Διογένης Σώζοντος Διατορηνός wird zweimal genannt[14].

Kürzer kann ich mich über einen anderen durchsichtigen gottesbegriff fassen, der sich in diese gruppe einfügt. Zu Amyklai bestand ein tempel der Alexandra; eine offenbar an dieser stätte entdeckte inschriftsäule, die laut den erhaltenen worten 'im heiligthum der Alexandra' aufgestellt werden sollte, trägt als bildlichen schmuck in relief die sitzende gestalt der leier spielenden göttin[15]. Der cultus der Alexandra ist auch

10 Archaeol. zeitung 1880 b. 38, 37.

11 Graf Lanckoroński, Pamphylien und Pisidien 2, 8 f. Verständig urtheilt Ramsay ao. 362. Einen ἔφιππον Ἥλιον erwähnt die phrygische inschrift Papers 3, 240 n. 371.

12 Renier, inscr. rom. de l'Algérie n. 36 *CIL* VIII 2581 vgl. Mommsen zum *CIL* III 1 p. 285.

13 Mémoires de l'acad. des inscr. t. XIX 1 p. 43 ff.

14 Papers of the Amer. school III n. 373, 49. 374, 53. Eine parallele zu dieser participialbildung ist der in denselben landschaften, und kaum anderswo (zwei Syracusaner des namens *IGSI* 78. 166 sind Christen, und der athenische ephebe *CIA* III 1202, 70 gehört zu den ἐπέγγραφοι) übliche eigenname Αὐξάνων, aus dem man wohl sicher auf eine gottheit zurückschliessen darf.

15 Pausan. III 19, 6 vgl. 18, 8; inschrift hg. von Löschcke in

für Leuktra in Lakonien und für die Daunier bezeugt. Man versteht aus dem erhaltenen bilde, wie diese Alexandra mit der Kassandra der epischen sage zusammengeworfen werden konnte, und ist nicht überrascht auch in unseren jungen berichten über jene culte dieselbe gleichung wiederzufinden. Aber eine Alexandra konnte ebenso wie die Hera Ἀλέξανδρος zu Sekyon ursprünglich nur als eine schutzgottheit gedacht sein, welche die feindlichen männer abwehrt. In der vorstellung einer in die saiten greifenden sängerin spricht sich der werth aus, den man zu Sparta der musik und dem gesang für den krieg beimass. Man hat selten gelegenheit ein unbefangenes urtheil über götternamen anzutreffen, die alle welt sich gewöhnt hat als epitheta zu nehmen; um so mehr freut es mich, das urtheil meines collegen Loeschcke über die Alexandra wörtlich unterschreiben zu können.

12 Auf die oberste höhe religiöser empfindungen und gedanken hebt uns die vorstellung des himmelslichtes. Gegenüber dem citoyen Dupuis[1] und anderen, welche eine erscheinung orientalischer religionen vorschnell verallgemeinerten, ist längst und oft bemerkt worden, dass von förmlichem gestirndienst das classische alterthum weit entfernt war. Warum Helios und Selene, Sol und Luna im gottesdienst der classischen völker so auffallend zurücktreten, wird später deutlich werden. Thatsache ist, dass erst die zeit der religionsmischerei unter dem nachweisbaren einfluss orientalischer culte im sonnengotte die allumfassende, welterhaltende gottheit verehrt hat. Den alten Griechen und Italikern hat der lichte tageshimmel,

den Athen. mitth. 3, 164 f., über Alexandra ebd. 170 f. In Sekyon τῆς Ἥρας τῆς Ἀλεξάνδρου καλουμένης ἱερόν schol. Pind. Nem. 3, 30 p. 493.

1 Origine de tous les cultes ou réligion universelle. Paris, l'an III de la rép., 3 voll. 4. Eine witzige widerlegung hat dies werk in einer französischen, auch mehrmals deutsch (zb. Münster 1836) erschienenen broschüre erfahren, worin der beweis geliefert wird, dass Napoleon nie existiert hat, sondern eine replik des sonnengottes Apollon ist.

die helle des tages zuerst die vorstellung des allmächtigen erweckt: der vedische *Dyaush-pitar* wurde als Ζεὺς πατήρ und *Iuppiter* zum vater der götter und menschen, zum könig des himmels und der erde, zum obersten gott, das tageslicht die gottheit selbst. Ich weiss für das verhältniss, in dem sich unsere völker den göttlichen sonnenkörper zu diesem hehren gott des lichtes gedacht haben, keinen treffenderen ausdruck als eine volksthümliche redensart, die zu Gottschee, einer deutschen sprachinsel in Krain üblich ist[2]: man sagt dort nicht dass die sonne untergehe, sondern dass sie 'gott folgen gehe'.

In das ganze menschliche dasein ist diese verehrung des lichtes verwebt. Die grundzüge derselben sind allen gliedern der indoeuropäischen völkerfamilie gemeinsam, ja sie reichen viel weiter; bis heute sind wir, vielfach unbewusst, davon beherrscht. Aus dem halbtod des schlafs erweckt uns das licht des tages zum leben; 'das licht schauen', 'das licht der sonne sehen', 'im lichte sein' heisst leben, 'ans licht kommen' geboren werden, 'das licht verlassen' sterben. Nach den gefahren und gespenstischen schrecknissen der nacht wirkt das aufgehende licht erlösend und rettend, befreiend und reinigend. Schon im homerischen epos ist licht rettung und heil; nach unserer redeweise 'scheint' dem hoffnungslosen 'kein stern mehr', geschweige denn eine sonne: der letzte schimmer himmlischen lichtes ist ihm versagt. Der hahn, der herold des kommenden lichts, verscheucht durch sein krähen die nächtlich umgehenden dämonen und gespenster; selbst der löwe, das irdische bild des Hades, weicht vor dem hahnenschrei. Böse, unglück verheissende träume wendet der Grieche von sich ab, indem er sie unter reinigendem opfer dem aufgehenden licht des tages kündet, wie man auch gerne der sonne oder dem licht sein leid klagt[3]: die nächtlichen gesichte lösen und verlieren sich wie dunst vor den strahlen der sonne.

2 s. Schröer, Wörterbuch der mundart von Gottschee s. 86 (Sitzungsb. der Wiener akad. 60, 257). Die Wenden sagen 'bože słóněko skhadža' gottes sonne geht auf, und 'słóněko boži domk dže' die sonne geht zu gott: Haupt und Schmaler, Volkslieder der Wenden 1, 20.

3 Theodektes fr. 10 vgl. Plautus merc. 12 f.

Überhaupt pflegten reinigungs- und sühnopfer am frühen morgen vollzogen zu werden, indem man sich gegen das aufgehende licht stellte[4]. 'Rein' nennt Euripides[5] das licht des tages: der wolkenlose blaue himmel mit dem ungehindert entströmenden licht ist das göttliche urbild der reinheit, wie er anderseits die unterlage geworden ist für die vorstellungen vom götterland und dem aufenthalt der seligen. Ein anderer gedanke tritt dazu. Im deutschen märchen wird die sonne angeredet: 'du scheinst in alle ritzen und über alle spitzen', sie muss alles gesehn haben und wissen[6]; ebenso wendet sich die suchende Demeter an Helios, der blickt ja vom hellen himmel herab über alles land und meer mit seinen strahlen. Der gott, der das licht sendet, beleuchtet alles (φαίνει, λάμπει), sieht alles, weiss alles: er ist allgegenwärtig und allwissend. Es steht also wie in einem heiligthum, ja vor dem antlitz gottes[7], wer unter freiem himmel steht. 'Das licht legt den zwang auf sittsam zu sein' sagt Euripides (fr. 524, 2): wessen der mensch sich schämt, verlegt er ins dunkel, er verräth das gefühl, 'dass das licht das nicht sehen dürfe'[8]. Sich unter dem tageshimmel zu entblössen, auch wenn es zu unvermeidlichen zwecken geschah, verstiess wider die ehrfurcht, die man dem lichte schuldete[9].

4 schol. zu Soph. OC. 477 χοάς χέασθαι στάντα πρὸς πρώτην ἕω, wo die καθαρμοί und ἐκθύσεις (vgl. Plut. Marc. 28 τὰς ἐκθύσεις καὶ ἀποτροπάς) berücksichtigt werden.

5 Eurip. fr. 443, 1 ὦ λαμπρὸς αἰθὴρ ἡμέρας θ' ἁγνὸν φάος. Eine selbstverständliche anwendung davon ist die vorschrift in Hes. ЄκΗ 724 f., dass man dem Zeus und den anderen himmlischen die morgenspende nicht χερσὶν ἀνίπτοισιν bringen dürfe.

6 märchen vom löweneckerchen bei Grimm n. 88 (2, 9); hymn. Hom. 5, 62 ff. Vgl. oben s. 59, 7 Eur. Hipp. 849 f. γυναικῶν ἀρίστα θ' ὁπόσας ἐφορᾷ φέγγος ἀελίου τε καὶ νυκτὸς ἀστερωπὸς σελάνα usw.

7 Plut. qu. rom. 40 p. 274[b] τὰ ἐν ὑπαίθρῳ μάλιστά πως εἶναι δοκεῖ τοῦ Διὸς ἐνώπιον.

8 Platon. Phil. 66[a] ἡδονὰς δέ γέ που, καὶ ταῦτα σχεδὸν τὰς μεγίστας ... αὐτοί τε αἰσχυνόμεθα καὶ ἀφανίζοντες κρύπτομεν ὅ τι μάλιστα, νυκτὶ πάντα τὰ τοιαῦτα διδόντες, ὡς φῶς οὐ δέον ὁρᾶν αὐτά. man vergl. ev. Joh. 3, 19—21.

9 Hesiod ЄκΗ 727 ff. Plut. qu. rom. 40 p. 274[b] καθά περ ἐν ναῷ καὶ ἱερῷ γυμνοῦν ἑαυτὸν ἀθέμιτόν ἐστιν, οὕτω τόν ὕπαιθρον ἀέρα ... ἐξευλαβοῦντο, διὸ καὶ τά πολλὰ τῶν ἀναγκαίων ὑπό στέγῃ δρῶμεν ἐπικρυπτό-

Es war ein abfall von der strengen vätersitte, als man im j. 720 zu Olympia dazu übergieng die wettkämpfer nackt auftreten zu lassen: aber noch lange blieb dort der schamgürtel verbindlich, und erst die gründung der Gymnopaidia in Sparta 666 setzte die volle nacktheit durch[10]; die empfänglichkeit der Griechen für formenschönheit war stärker als die alte scheu, deren überwindung die bedingung zu einer einzigen entfaltung der bildenden kunst wurde. Tiefer greift die unmittelbare umsetzung der anschauung in die höchsten sittlichen begriffe, wahrheit und gerechtigkeit. 'Wir menschen hören nur sagen, und wissen nichts' klagt der epische sänger (B 486), 'augen sind zuverlässigere zeugen als ohren'[11]; aber des menschen auge dringt nicht in das abgelegene und verborgene: nur der gott vermag das, der auch unsere augen erleuchtet dass sie sehen, der uns alles 'zeigt' was wir sehen. Er gibt unserem verletzten rechtsgefühl die gewissheit, dass 'alles', auch der im schutz des dunkels verübte frevel, 'ans licht kommt': 'nichts ist so fein gesponnen, es kommt endlich an die sonnen'. So wurde Δίκη, die zeigende, weisende, den Griechen zur göttin des rechts und der gerechtigkeit, appellativisch 'weisung' gericht und rechtsspruch, wie unsere schöffen das recht 'weisen' und lat. *iou-dex iudex* 'rechtweiser' ist. Obwohl das wort δίκη schon im epos so abgeschliffen ist, dass es sich der formelhaften anwendung in *dicis causa* nähern kann, ist bis in die zeit der tragiker das wesen der Dike dem bewusstsein lebendig geblieben[12]: sie 'sieht alles', 'bringt alles ans licht', 'der Dike

μενοι καὶ ἐπικαλυπτόμενοι ταῖς οἰκίαις πρὸς τὸ θεῖον. Der satz *naturalia non sunt turpia* galt also nicht für die alten, sondern für die modernen Quiriten. Charakteristisch ist die censorische *nota* des Manilius bei Plut. Cato c. 17.

10 Dionys. Röm. gesch. 7, 72; nach Thuk. ι 6 ἐγυμνώθησαν πρῶτοι die Lakedaimonier, vgl. Boeckh *CIG* 1, 533 ff. Betreffs der Römer s. Plut. Cato c. 20.

11 s. Bernays ges. abh. 1, 8 anm. 2 Wendland, Neu entd. fragmente Philos s. 132, 1.

12 Eurip. El. 771 Δίκη πάνθ' ὁρῶσ' ἦλθές ποτε vgl. Aisch. Choeph. 61 ῥοπὴ δ' ἐπισκοπεῖ Δίκας und Valckenair diatr. Eur. p. 186, unbekannter trag. fr. 483, 2 ὁρῶ Δίκαν πάντ' ἄγουσαν εἰς φάος und 500 Δίκας δ' ἐξέλαμψε θεῖον φάος, vgl. Aisch. Agam. 773 Δίκα δὲ λάμπει

göttlich licht leuchtet auf'. Themis, seit Homer nur als 'rechtssatzung' 'recht' verstanden, wurde dem Zeus sogar zur gemahlin gegeben, wie Dike seine beisitzerin ist.

Aus der grundanschauung folgt weiter, dass jede heilige handlung, alles wozu götter des himmels als beistände oder zeugen angerufen werden, nur unter freiem tageshimmel vollzogen werden konnte. Der alte götterdienst hatte seine stätte in gefriedetem raum, im heiligen haine, am liebsten auf der bergeshöhe, die den menschen der gottheit näher rückte[13]; erst in geschichtlicher zeit konnte die ausgestaltung persönlicher götter zu der starken verlängerung der alten grundvorstellung führen, dass man den göttern häuser baute wie menschen und die unendlichkeit des göttlichen wesens mit mauern und dach umfieng. Der eid, dessen heiligkeit darauf beruht, dass die alles schauenden, wissenden, strafenden götter zu zeugen angerufen werden, konnte ursprünglich nur unter freiem himmel abgelegt werden[14]. Das echte ding, das die freien hausgesessenen männer einer gemeinschaft zu rath und gericht vereinigte, fand 'im heiligen ring'[15] unter offnem himmel statt.

κτλ. und Eurip. Hiket. 564 τὸ τῆς Δίκης σῴζων φάος. Über den wortstamm s. oben s. 42.

13 s. Ferd. v. Andrian, Der höhencultus asiatischer und europäischer völker. Wien 1891 mit der ergänzenden schrift von RBeer, Heilige höhen der alten Griechen und Römer. Wien 1891. Über die alte form der griechischen cultusstätten s. UKöhler Athen. mitth. 10, 37. Der erste einspruch gegen die tempel kam von semitischer seite, durch den Stoiker Zenon (Bernays, Die Heraklit. briefe s. 29—34).

14 in Rom war es brauch bei *Dius Fidius* nicht unter dem dache zu schwören, sondern wenigstens unter das *impluuium* zu treten, s. Varro im Catus (fr. 35 p. 251 Riese) bei Nonius p. 494, 30 und *de l. l.* 5, 66. Auch bei Hercules und Liber pater wurde dort unter freiem himmel geschworen s. Plut. qu. rom. 28 p. 271b. Auf germanischem boden fehlt es nicht an spuren, die gleiche sitte erweisen, s. Grimms ra. 904; in Kärnthen beschwor der neue herzog die landesrechte auf freiem feld, nach osten sitzend, s. vValvasor, Ehre des hertzogthums Crain 2, 396a.

15 ἱερῷ ἐνὶ κύκλῳ Σ 504. das war auch alter deutscher brauch (Grimm rechtsalt. 809), so bei den Friesen (Wiarda, landtage der Friesen 1818 s. 68 f.), im Regensburgischen nach Grimms weisth. 6, 117

Längst hatte die häufung der geschäfte und unabweisliches bedürfniss die raths- und gerichtssitzungen unter schützende dächer hereingerufen, als wenigstens für blutgerichte die alte forderung noch aufrecht erhalten wurde, wie wir das von Athen wissen; in Hamburg hatte bis zum grossen brand des j. 1842 der saal, in dem über leben und tod gerichtet wurde, eine öffnung, durch welche der himmel hereinblickte [16]. Antiphon sah in dieser eigenthümlichkeit der blutgerichte die absicht zu verhüten, dass der mit blut befleckte den auf ihm lastenden fluch auf alle die übertrage, welche mit ihm unter demselben dache vereinigt sein würden. Diese rücksicht mag zur längeren bewahrung des brauchs mitgewirkt haben. Der brauch selbst war tiefer begründet. In Franken wurde zwar auch das halspeinliche gericht unter dach abgehalten, aber wenn die verurtheilung erfolgt war, mussten sowohl der schöffe, der die mordacht erklären, als der richter, der sie bestätigen sollte, aus dem gerichtshaus hervor 'uff den freyen platz under den offen himel tretten, gegen dêr sonnen uffgang stehen' und mit entblösstem haupt die ächtungsformel aussprechen [17]. Diese wie jene observanz ist rest des alten brauchs, der in dem lebendigen gefühl wurzelt, dass das licht der ursprung und die bürgschaft der gerechtigkeit sei.

Das licht ist endlich auch die quelle alles segens — 'goldreich' nennt Euripides Hipp. 69 das haus des Zeus — und alles grundbesitzes. Geschlechter, ganze völker kommen und gehen, aber über allem wandel des besitzes leuchtet dieselbe sonne auf die lande: der gott da oben ist der alleinige herr über alles, was er beleuchtet; der mensch hat seinen

'in dem ring'; das weisthum von Godesberg (Grimm 2, 659) spricht von 'der geschworenen ring und rath'; sonst pflegte der gehegte raum auch viereckig zu sein, beispiele bei Burchard, Hegung der deutschen gerichte s. 80. 203, Petersen in Forschungen zur d. gesch. 6, 336 und besonders Donandt im Bremischen jahrbuch (1870) 5, 3 ff.

16 Antiphon r. 5, 11 und Aristot. staat der Athener 57 p. 65, 15 Wil., über Hamburg s. OBeneke Von unehrlichen leuten (Hamb. 1863) s. 179.

17 s. Rockinger in den sitzungsb. d. Münchener akademie 1872 s. 184.

besitz von ihm nur zu lehen. Das ist der sinn des deutschen 'sonnenlehens'[18]: alles 'rechte eigen' leitet seinen ursprung davon ab, dass es von der sonne empfangen war. Bei den classischen völkern ist diese vorstellung verwischt, aber an spuren fehlt es nicht. Schon JGrimm hat herausgefühlt, dass die makedonische sage bei Herodot (8, 137 f.) das anrecht des Perdikkas auf die herrschaft vom sonnenlehen ableitet. Noch Aristonikos, der prätendent des Attalerthrons nannte die entlaufenen sklaven und verarmten menschen, aus denen er seine truppe anwarb, 'sonnenbürger' (Ἡλιοπολῖται)[19]: die sonne sollte ihnen land und besitz anweisen, wie sie es vormals den ahnen des volks gethan. Nach einem alten kaufmannsmärchen wächst der zimmet in schluchten, deren besuch durch schlangen mit tödtlichem biss erschwert wird; die glücklich der gefahr entronnenen sammler vertheilen den ertrag auf drei gleiche haufen; nur zwei dürfen sie mit sich nehmen, der dritte theil bleibt zurück für die sonne, und geht, sobald sie abziehn, sofort in rauch auf: auch hier bricht die vorstellung durch, dass der sonnengott herr ist alles dessen was er bescheint. Sogar auf den personenstand übt der sonnenschein seine wirkung: wenn ein höriger seinem herrn entweicht und in einem fronhof aufnahme begehrt, so wird er in den schutz des hofs aufgenommen, falls der frühere herr nach geschehener anzeige ihn nicht zurückfordert, 'bis ihn die sonne (des nächsten tags) überscheinet'[20].

Das sind lauter einfache, unwillkürliche vorstellungen;

18 JGrimm d. rechtsalt. 278 f. WMenzel in Pfeiffers Germania 1, 63 ff. (ein wüstes sammelsurium), früher Gottlob Aug. Jenichen, Gedanken vom sonnenlehen, Giessen 1749. s. unten s. 192 f. Die auffassung OGiercke's (d. humor im d. recht s. 40) trifft nur die jüngeren anwendungen, meinetwegen auch das wort, aber nicht das wesen der sache.

19 Strabo XIV p. 646; das kaufmannsmärchen erzählt Theophrast hist. pl. IX 5, 2.

20 weisth. von Schaafheim bei Grimm 1, 826 'kompt derselbe sin herr oder der synen des morgins vor sonnenscheine und fordrid yne wieder, so sule man yme den widder lassen; blybe er aber unerfordert bysz yn dye sonne überschynet, so ist er dem herrn entgangen mit rechte'.



sie entstehen unter der unwiderstehlichen gewalt sinnlicher eindrücke, für die auch wir noch nicht abgestumpft sind, und reihen sich von selbst eine an die andere zu einem geschlossenen kreise. In ihnen quillt ein ursprünglicher, unversieglicher born der religiosität und sittlichkeit. Auch das Christenthum ist davon befruchtet worden. Schon der psalmist (42, 3) hatte gott angefleht, sein licht und seine wahrheit ihm zu senden, dass sie ihn leiteten: die apostelschüler rühmen sich der kunde, dass 'gott licht ist und keine finsterniss in ihm' (I br. des Joh. 1, 5) oder dass gott in unzugänglichem lichte wohnt (I br. des Tim. 6, 16). Das prophetenwort (Jes. 9, 2) 'Das volk, das in finsterniss sass, hat ein grosses licht erblickt, und die sassen im land und schatten des todes, denen ist ein licht aufgegangen' war schon im ältesten evangelium (Matth. 4, 14 f. Luc. 1, 78 f.) auf Christus gedeutet: mit dem Johannesevangelium kam die vorstellung zum durchbruch[21]. 'Ich bin das licht der welt; wer mir nachfolgt, wird nimmer wandeln im finstern, sondern das licht des lebens haben' sagt Jesus dort (8, 12) und macht die nutzanwendung auf die menschen (12, 36): 'da ihr denn das licht habt, so glaubet an das licht, damit ihr söhne des lichtes werdet'. Die aufnahme in diese sohnschaft war den alten in vollem leibhaftigem sinne 'erleuchtung' (φώτισμα). Als die 'sonne der gerechtigkeit' (Malach. 4, 2) hat Christus vermocht den *Sol inuictus* des römischen kaisercultus zu überwinden, und umgekehrt ist denen, welche zu den göttern Griechenlands zurückkehrten wie Julianus oder sich zurückträumten wie Hölderlin, die himmlische lichtquelle der wendepunkt gewesen. Eine grenzlinie, schmal wie des messers schneide, scheidet die hier fast ineinander übergreifenden anschauungen der Christen und der heiden. Es ist nicht zu verwundern, dass die linie wenigstens in alter zeit nicht immer inne gehalten wurde; wird doch noch heute im nordosten Deutschlands das licht des neumonds feierlich begrüsst (oben s. 95 f.), wie einstmals im kreis der Neuplatoniker[22]. Den Manichäern wirft Augustinus vor, dass sie beim

21 s. ausser den obigen belegen ev. Joh. 1, 4 f. 1, 9. 3, 19. 9, 5. 12, 46.

22 Marinus l. d. Proklos 11 p. 26 Fabr. σελήνη δὲ ἀπὸ συνόδου

gebet sich gegen die sonne stellten. Aber auch gute Christen pflegten die sonne, wenn sie aufgegangen war, mit handkuss zu begrüssen und beteten zu ihr 'erbarme dich unser'. Und noch pabst Leo der grosse eifert gegen die römische sitte, vor dem eintritt in die basilika des h. Petrus sich gegen die aufgehende sonne hinzuwenden und die kniee zu beugen[23].

Allgemein wurde der anbrechende tag eingeweiht durch opfer, gebet und ehrfurchtsvolle verehrung des aufgehenden, beschlossen durch den gruss an das scheidende licht: dem 'lieben licht' rief der Grieche ebenso den willkomm wie das lebewohl zu[24] und benannte darum den Apollon Φιλήσιος. Die

πρῶτον ἐφαίνετο. ἀποπέμπειν οὖν ἐπειρῶντο (Syrian und seine freunde) προσειπόντες τὸν νέον ὡς ξένον, ἵνα δὴ σχολὴν ἔχοιεν αὐτοὶ ἐφ' ἑαυτῶν προσκυνεῖν τὴν θεόν· ὃ δὲ ὀλίγον προελθὼν καὶ θεασάμενος καὶ αὐτὸς ... φαινομένην τὴν σελήνην, ὑπολυσάμενος αὐτόθι ἃ ἦν αὐτῷ ὑποδήματα, ὁρώντων ἐκείνων τὴν θεὸν ἠσπάζετο. In Nordengland pflegt man bei der begrüssung des neumonds sich etwas zu wünschen.

23 Augustinus *contra Fortunatum* 1, 3 (vi, 1 p. 85, 4 Zycha). Eusebios Alex. in Mai's N. patr. bibl. 2, 523 πολλοὺς γὰρ οἶδα τοὺς προσκυνοῦντας καὶ εὐχομένους εἰς τὸν ἥλιον· ἤδη γὰρ ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου προσεύχονται καὶ λέγουσιν· Ἐλέησον ἡμᾶς. καὶ οὐ μόνον ἡλιογνῶσται καὶ αἱρετικοὶ τοῦτο ποιοῦσιν, ἀλλὰ καὶ Χριστιανοί, καὶ ἀφέντες τὴν πίστιν τοῖς αἱρετικοῖς συναναμίγνυνται. Leo magnus *serm*. 27 t. i p. 94 Baller.

24 χαῖρε φίλον φῶς Zenob. 6, 42 (Miller mél. de lit. gr. p. 362) als abschiedsgruss und aus der komödie, aber als willkomm χαῖρε φέγγος ἡλίου Aristoph. Daidalos fr. 9. Allbekannt der kindervers ἔξεχ' ὦ φίλ' ἥλιε (Bergks *PL* 3, 663 vgl. Strattis und Aristophanes in Meineke's Com. ii p. 781. 1110), dem die Italiäner noch heute ähnliches zur seite stellen können (A. de Nino, usi Abruzzesi 2, 78 f.). Reflexe sind nicht selten, so Eurip. Alk. 722 φίλον τὸ φέγγος τοῦτο τοῦ θεοῦ, φίλον Troad. 848 τᾶς λευκοπτέρου ἁμέρας φίλιον βροτοῖς φέγγος Soph. El. 1224. 1354 ὦ φίλτατον φῶς (vom glückstag, wie φίλτατον ἦμαρ Phil. 530 und Aristoph. Ritter 973 ἥδιστον φάος ἡμέρας), trag. inc. fr. 373, 3 γλυκερὸν φάος ὁρῶσα (Aisch. Ag. 494 χαῖρε δ' ἡλίου φάος); noch im l. d. David p. 8, 9 Rose τοῦ γλυκυτάτου φωτός. Dadurch wird verständlich Apollodoros (s. RMünzel de Apoll. π. θεῶν libris p. 23) bei Macrob. *Sat*. i 17, 49 ''Ἀπόλλων Φιλήσιος, quod lumen eius exoriens amabile amicissima ueneratione consalutamus' Varro im schol. Stat. Theb. 8, 198 Konon narr. 33 βωμός 'Απ. Φιλίου (Φ λησίου richtig Knaack) vgl. Welcker Gr. gl. 2, 382 ff., dessen deutung ich nicht billigen kann, da sie von secundären legenden ausgeht. Freilich hängt der name mit φίλημα zusammen, aber es ist der kuss des προσκύνημα, nicht der liebe.



mittagshöhe, die geheimnissvolle zeit wo die himmlischen umgehn, bildet von einer etwas jüngeren stufe an die grenze der hellen und der dunklen tageshälfte: der morgen ist den himmlischen, die zeit der absteigenden und untergehenden sonne den gestorbenen geweiht. Morgen, mittag und abend sind daher die heiligen tageszeiten, für welche die verehrung des lichtes und der gottheit allgemein gefordert war; als mindestes maass wurde die beobachtung der beiden am unmittelbarsten und frühesten empfundenen wendepunkte, morgen und abend, festgehalten[25], und das klingt noch heute in den beziehungen des menschen zum menschen nach[26]. Das Christenthum hat diese drei zeiten übernommen für psalmengesang, gebet und lesung der heiligen schrift[27], und schon im IV—V jh. daraus

25 Julianus apost. p. 387, 8 Hertl. von den pflichten der priester ταῦτά γε (lies τε) ἄξιον ἐπιτηδεύειν καὶ εὔχεσθαι πολλάκις τοῖς θεοῖς ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, μάλιστα μὲν τρὶς τῆς ἡμέρας, εἰ δὲ μή, πάντως ὄρθρου τε καὶ δείλης Marinus l. des Proklos 22 p. 55 F. μετὰ τὸ προσκυνῆσαι ἥλιον ἀνίσχοντα μεσουρανοῦντά τε καὶ ἐπὶ δύσιν ἰόντα (wesshalb auch in die liste von 10 Horen bei Hygin *f.* 183 *Anatole Mesembria* und *Dysis* aufgenommen sind) Pompeius antwort an Sulla (Plut. Pomp. 14) ὅτι τὸν ἥλιον ἀνατέλλοντα πλείονες ἢ δυόμενον προσκυνοῦσιν Arnobius 7, 32 'quid sibi uolunt excitationes illae quas canitis matutini conlatis ad tibiam uocibus? .... quid dormitiones illae quibus bene ut ualeant auspicabili salutatione mandatis?' vgl. Catulus bei Cicero *n. d.* I 28, 79 'Constiteram exorientem Auroram forte salutans'. Iamblichos l. d. Pyth. 35, 256 (ἥλιον) παρατηρεῖν ὅπως ἀνιόντα προσεύξωνται Seneca *epist.* 95, 47 Epiktet b. Stob. *fl.* 46, 88 (p. 478, 67 Sch.) Macrobius *Sat.* I 17, 49: von den indischen Brahmanen weiss das schon Lukianos tod d. Peregrinus 39; Aegypten hatte den gleichen brauch s. Apul. *met.* 11, 20 vgl. Scaliger *cast. ad Tib.* I 3, 31 p. 132 f. der II ausg., ebenso Syrien s. Tacitus *hist.* 3, 24.

26 vgl. Suetonius l. Galbas 4 'ueterem ciuitatis exoletumque morem ... retinuit, ut liberti seruique bis die frequentes adessent ac mane *saluere*, uesperi *ualere* sibi singuli dicerent', die römischen morgenbegrüssungen sind niemandem unbekannt.

27 Das bezeugt die alterthümliche fassung der Acta Thaddaei in cod. *V* (Lipsius zu Acta apost. apocr. I p. 278, 10) αὐτῷ μόνῳ ἀτενίζοντες εἰς τὸν οὐρανὸν προσπίπτετε ἑσπέρας καὶ πρωὶ καὶ μεσημβρίας: auch die reihenfolge zeugt hier für das alterthum, sie schliesst sich an den mit abend beginnenden tag der Juden und Griechen an, dessen geltung in der alten kirche durch die Institution der *uigiliae* bewiesen wird. Meinen bemerkungen über die *horae canonicae*

die sieben *horae canonicae* des breviergebets entwickelt; aber noch heute hat die kirche, auch die protestantische, nicht aufgehört zu den drei zeiten uns durch das glöcklein an die alte pflicht zu mahnen. Das alterthum hat entsprechend jenen anschauungen den göttern am vormittage, den heroen und den todten am nachmittag und abend opfer dargebracht[28], sonnenuntergang beendete auch schmaus und gelage, die sich an ein götteropfer angeschlossen[29]; die seher wählten für opfer, durch welche der wille der götter ermittelt werden sollte, die morgenzeit[30]; die götter selbst liessen sich durch orakelspruch nur in den frühstunden vernehmen: abendliche offenbarungen ertheilt der heros[31]. So gilt für die katholische kirche das herkommen, dass das messopfer am vormittag vollzogen werden muss; nur das gebieterische ansehn der alten opfervorschrift hat bewirken können, dass das herrenmahl, das am abend eingesetzt war und im osten noch während des VI jahrh. auch am abend ausgetheilt worden ist, in die grenzen der ersten tageshälfte geschlossen wurde; für sonn- und feiertage war

zum h. Theodos. s. 150 f. füge ich hinzu, dass die früheren sechs zeiten in den klöstern Palästinas noch zur zeit der jüngeren Melania, also bis wenigstens 439 in übung waren (Anal. Boliand. VIII p. 49, 26 f.), während in Bithynien schon in der ersten hälfte des V jh. die siebenzahl durchdrang (*Acta sanctorum* m. iun. III p. 325b); ferner verweise ich auf GBilfinger, Der bürgerliche tag. Stuttg. 1888. Der jüdischen gebetzeiten waren ebenfalls drei, aber statt des mittags wurde die neunte stunde benutzt, s. ESchürers Gesch. d. jüd. volkes II² 237 anm. 248.

28 Pythag. vorschrift bei Laert. Diog. 8, 33 ἥρωσι δὲ ἀπὸ μέσου ἡμέρας schol. *BLT* Θ 66 Pind. Isthm. 3, 110 Apollon. Rh. 1, 587 Proklos zu Hes. ЄκΗ 763 p. 342 Gf. *EM* 468, 32 vgl. Paus. II 11, 7 Plut. *qu. rom.* 34 p. 272d s. Lobeck Agl. 412.

29 Odyssee γ 335 f. mit den scholien und Eustath. p. 1471, Athen. V p. 191e.

30 schol. γ 336 (Eust. p. 1471, 39) τὰς δειλινὰς θυσίας οἱ μάντεις παραιτοῦνται, ἡλίου δ' ἀνίσχοντος ἐπιτελοῦσιν.

31 Servius z. Aen. 6, 37 'item iectum est deos aliquotiens kalendis, aliquotiens tantum idibus uaticinari; non numquam diei uel prima [uel media] uel postrema parte' (den zusatz *uel media* hat nur die Kasseler und Münchner hs., er ist an sich sehr wohl denkbar). Die hier ausdrücklich bezeugten abendorakel können nur in heroenculten vorgekommen sein.

das schon vor ende des IV jh. regel nach Epiphanios (b. III 584, 8 D.), von hier aus hat sie sich allmählich verallgemeinert. Ebenso sind die weltlichen handlungen in dem maasse, als sie anfänglich in göttlichen schutz gestellt und geheiligt waren, denselben rücksichten auf das licht unterworfen. Das echte ding stand nicht nur im engsten zusammenhang mit dem cultus, sondern wurde auch durch opfer eingeleitet. Es begann daher mit sonnenaufgang, der mittag bildete den schluss. Zu Athen wurde sowohl die volksversammlung wie die gerichtssitzung mit sonnenaufgang eröffnet[32]; zu Rom ebenso die ordentlichen volksversammlungen und die senatssitzungen[33], die gerichte beginnen um die zweite tagesstunde, in der dritten sind die sachwalter schon in voller thätigkeit. Der andrang der geschäfte machte es in den grossen städten unmöglich die alte grenze innezuhalten, schon das Zwölftafelgesetz kennt sie nicht mehr, aber die überzeugung ist unerschüttert geblieben, dass der untergang der sonne allen ferneren beschlüssen und entscheidungen die rechtliche gültigkeit entziehe[34]. Trotzdem hat bis in die zeit Varros die ursprüngliche anschauung fortgelebt: noch damals nahmen die meisten den mittag als die grenze für ernsthafte staatsgeschäfte, ein beamter schloss nicht bei sinkender sonne verträge und vereinbarungen ab[35]. In der

32 Für die ἐκκλησία s. Arist. ekkles. 20 f., für die gerichte Ar. wesp. 125. 216. 245.

33 über die comitien s. Mommsen Röm. staatsr. 3, 378 über die senatssitzungen dens. 3, 920. gericht: Horat. *sat.* II 6, 34 vgl. Paulus *sent.* IV 6, 2; 'exercet raucos tertia causidicos' Martialis IV 8, 2 vgl. Varro *l. l.* 6, 89.

34 *lex XII tab.* I 9 p. 119 Schoell 'sol occasus suprema tempestas esto' Varro b. Gellius XIV 7, 8 'senatus consultum ante exortum aut post occasum solem factum ratum non fuisse'. Einberufung einer volksversammlung zu abend geschieht γ 138 μὰψ ἀτὰρ οὐ κατὰ κόσμον.

35 Varro (s. GThilo's dissert. p. 21 f.) bei Plut. qu. rom. 84 p. 284[d] ἡ μεσημβρία πέρας ἐστὶ τοῖς πολλοῖς τοῦ τὰ δημόσια καὶ σπουδαῖα πράττειν und τεκμήριον μέγα τὸ μὴ ποιεῖσθαι Ῥωμαίων ἄρχοντα συνθήκας μηδὲ ὁμολογίας μετὰ μέσον ἡμέρας. vgl. Seneca de tranqu. an. 17, 7 'quidam medio die interiunxerunt et in postmeridianas horas aliquid leuioris operae distulerunt' Kaibel epigr. 1122 (*AP* 10, 43) Martialis IV 8, 4.

späteren kaiserzeit wurde wenigstens im strafprozess mit dem ablauf der sechsten stunde dh. um mittag die sitzung aufgehoben[36]. Unsere deutschen rechtsquellen lassen freilich keinen zweifel, dass die rücksicht theils auf die entfernter wohnenden dingpflichtigen theils auch auf die bequemlichkeit des vorsitzenden zeitig die alten grenzen verrückt hat; aber dass die tagung am hellen tage, *bei sonnen schein* stattfinden müsse, ist nirgends zweifelhaft gewesen[37]. Doch an ganz verschiedenen enden begegnende zeugnisse verbürgen die ehemalige allgemeingültigkeit der alten mittagsgrenze. Der Sachsenspiegel (III 61), der Schwabenspiegel (c. 113 W.) und diesem gleichlautend das steirische landrecht[38] fordern noch, dass die dingpflichtigen 'von der zeit so die sunne aufget uncz zu dem mitten tag' des gerichtes warten. In Bremen durfte noch im XII. jahrh. nach dem mitten tag weder über leib und leben noch über erbe geurtheilt werden. Zu Breisig am Rhein soll der richter 'alle montaghs zu morgen sitzen zu dinge und sall richten'. In den Niederlanden war die anschauung, dass die rechte zeit des gerichts mit dem mittag abschliesse, so fest gewurzelt, dass, als die ausdehnung der geschäfte die grenze zu verschieben zwang, in die hegungsformel besondere verwahrungen aufgenommen wurden um die

36 cod. Theodos. I 17, 13 acta Marinae p. 23, 36.

37 Die wichtigkeit, welche die tageszeit für das deutsche rechtsgefühl hatte, zeigt sich in der regelmässig bei der hegung gestellten frage nach der rechten zeit. Unsere weisthümer machen selten angaben über die stunde, und wo solche begegnen, beweisen sie vielfach laxere sitte, zb. Grimm 1, 768 'zu der eylften stunden desselben tags zu mittentag oder vill eher' vgl. ebd. 1, 570. 750. 770. 797. 832. Belege für die forderung, dass es heller tag sei, gibt Grimm rechtsalt. 813 ff. und Maurer, Gesch. der fronhöfe 4, 167.

38 Steiermärkisches landrecht des mittelalters herausg. von FBischoff, art. 245 p. 172. In den überwiegend jungen steierischen weisthümern darf man dergleichen nicht suchen, doch wird die morgenzeit gefordert (Oesterr. wt. VI) s. 77, 34 und ein deutlicher rest der alten sitte ist es, wenn zu Pöllau die jährliche vorstandschaft des gerichts am s. Blasientag 'umb 12 uhr nachmittags' wechselt s. 135, 15. Donandt im Bremischen jahrbuch 1870 b. 5, 31 (urkunde von 1181). Wt. von Breisig bei Grimm 2, 635. vgl. auch Grimms rechtsalt. 814. Übrigens sind bis heute öffentliche amtsstunden vielfach auf den vormittag eingeschränkt.



rechtsgültigkeit der etwa am nachmittag, also zu rechtsungültiger zeit gesprochenen urtheile sicher zu stellen[39].

Das himmelslicht ist die quelle der elementaren begriffe wie der zeit, so auch des raums. Dies letztere nicht nur insofern wir erst im licht und durch das licht eine vorstellung räumlicher verhältnisse gewinnen, sondern weil jenseits der berge und des wasserlants der heimath allein der auf- und niedergang der sonne weg und richtung bestimmen konnte. Die obhut der wege und strassen ist durchweg lichtgöttern unterstellt[40]; es genügt an Apollon Ἀγυιεύς, an Artemis Λαφρία dh. Λα-φορία (vgl. die Hyperboreerin Λαοδίκη) zu erinnern. Jene räumlichen grundbegriffe aber sind osten und westen. Der ort des lichtaufgangs ist die heimathstätte des gottes; an berge und inseln, über welchen für die westlicher wohnenden die sonne aufgeht, pflegen sich sagen von der geburt des lichtgottes, so des Zeus und des Apollon, zu knüpfen. In den westen gehen die todten (Ψ 51 Φ 56), dort liegt das reich des Hades (O 191). Nach dem alten, bis heute in den orientalischen kirchen beobachteten brauch wird der täufling nach westen gestellt um dem teufel und seinen werken feierlich abzusagen und dann nach osten, 'der gegend des paradieses', gewendet um den glauben an Christus zu bekennen[41]; so zeigte sich die heiligkeit des einsidlers Elpidios auch darin, dass er ganze 25 jahre lang niemals die sonne, wenn sie die mittagshöhe überschritten hatte, und nie die im westen aufgehenden sterne schaute[42]. Richtstätten pflegten daher im alterthum auf die abendseite der städte verlegt zu werden[43]. Für die Griechen war, ursprünglich ohne alle orientierung nach dem himmel,

39 Kurt Burchard, Die hegung der deutschen gerichte im mittelalter (Leipz. 1893) s. 72 f.

40 reicher stoff bei Ever. Otto De tutela uiarum, Utrecht 1731.

41 Kyrillos Hieros. mystag. 1, 4. 9 HDenzinger, Ritus orientalium 1, 198. 273. 283. 321. 337.

42 Palladios an Lausus c. 108 bei Migne *PG* 34, 1211[d].

43 so zu Athen (oben s. 51, 5) und Thessalonike: alte akten des h. Demetrios c. 11 (*Acta sanct.* oct. 4, 93[c] Migne *PG* 116, 1180[d]) ὁ βασιλεὺς ἐκέλευσεν αὐτὸν (den Nestor) ὡς Χριστιανὸν ἀπενεχθῆναι ἐν τοῖς δυτικοῖς τῆς πόλεως μέρεσιν ἐν τῇ ἐπονομαζομένῃ Χρυσέᾳ πύλῃ κἀκεῖσε τῷ ἰδίῳ ξίφει ἀναιρεθῆναι, vgl. Tafel de Thessal. p. 102.

osten die rechte, westen die linke seite gewesen; von dort kamen die guten, von links die ungünstigen vorzeichen[44], daher die Pythagoreer ohne weiteres das rechte gut, das linke übel nannten. Einzelne christliche heilige, wie der Kappadokier Kanides, waren schon als säuglinge so fromm, dass sie die linke mutterbrust verschmähten.

Ebenso ursprüngliche raumverhältnisse wie links und rechts sind vorwärts und rückwärts. Erst indem die ewige linie, welche das gestirn des tags von ost nach west durchmisst, durch eine senkrechte geschnitten wird, ist der punkt der erde, auf dem der mensch steht, bestimmt. So treten nord und süd in den vorstellungskreis, der norden schon in indogermanischer zeit durch die beobachtung des bärengestirns festgestellt. Die 'schneidung' der ostwestlinie (lat. *decumanus*) durch die angellinie (*cardo*) ist für die arischen völker Europas die wurzel der raumvorstellungen geworden: sie heisst gr. τέμενος und *τέμπος (erhalten plur. τέμπεα), lat. *tempus* dem. *templum*[45] und weitergebildet *tempestas*; der schneidepunkt lat. *discrimen*. Die grundworte τέμενος (*tempus*) *templum* bedeuteten nichts anderes als schneidung, kreuzung: zwei sich kreuzende dachsparren oder balken bilden noch im mund der späteren zimmerleute ein *templum*[46]; in natürlichem fortschritt hat

44 Homer M 239 f. mit der treffenden bemerkung des Aristarch bei Aristonikos (Lehrs Ar. p. 174²). Pythagoras nach Aristot. bei Simpl. in Ar. de caelo p. 386, 11 Heib. τὸ γοῦν δεξιὸν . . . καὶ ἀγαθὸν ἐκάλουν, τὸ δὲ ἀριστερὸν . . . καὶ κακὸν ἔλεγον vgl. Rose Ar. pseudepigr. p. 205. Über den h. Kanides (10 juni) s. menol. Basil. 3, 129.

45 Den etymologischen zusammenhang glaube ich in Fleckeisens jahrb. 1878 s. 59 ff. aufgehellt zu haben. Den begriffsübergang von ort auf zeit im w. *tempus* können noch heute anwendungen verständlich machen wie Varro *r. r.* II 2, 7 'stabula . . . quae spectent magis ad orientem quam ad meridianum tempus' Julius Obs. 43 'arma caelestia tempore utroque ab ortu et occasu uisa pugnare et ab occasu uinci' vgl. Lucr. 1, 1066. Für die appellativische verwendung von τέμπη (ao. s. 60) möchte ich noch auf entlehnungen lateinischer dichter hinweisen wie Verg. *georg.* 2, 469 (vgl. dazu Probus p. 52, 24 K.) und Culex 94. *discrimen* bei Grattius *cyneg.* 486 Culex 102.

46 Festus Pauli p. 367, 14 'templum significat . . . et tignum quod in aedificio transuersum ponitur' vgl. Vitruv IV 2, 5. 7, 5 (p. 90,

sich daraus die bedeutung des auf solche weise getheilten raums entwickelt, in *tempus* ist der himmelsabschnitt (zb. osten) in die tageszeit (zb. morgen) und dann allgemein in die zeit übergegangen. Nissen hat in einem bahnbrechenden werke schöpferischer geschichtsforschung gezeigt, wie das italische volk diese kreuzung der himmelslinien, auf denen das ganze auguralwesen beruhte, zur regelung der irdischen verhältnisse verwendet hat bei der auftheilung des landes wie bei der anlage der tempel, städte, lager[47]. Dieser grosse zusammenhang erhält volles licht und den zureichenden grund durch deutsche überlieferungen. Die übernahme des sonnenlehens (s. 183) bestand darin, dass der besitzergreifende gegen die aufgehende sonne ritt und dabei mit dem schwerte kreuzhiebe in die luft schlug; bis ins XVII jh. ist das an einzelnen orten beobachtet worden; die herrschaft in Kärnthen pflegte so angetreten zu werden[48] und für Ungarn ist es bis heute brauch der habsburgischen kaiser. In nordischen sagen wird das gebiet mit brennendem holz 'gegen die sonne' umritten[49]: die hufspur des pferdes bestimmt die grenzlinie des beanspruchten besitzes, die in den fällen, wo bestehendes sonnenlehen von berechtigten nachfolgern übernommen wird, gegeben und selbstverständlich ist; aber vergessen ist das wesentliche, die kreuzung. Diese heilige handlung theilt nicht nur den himmel für die beobachtung göttlicher wahrzeichen, welche den eigenthumsanspruch bestätigen oder abweisen könnten, sondern wird sofort

4. 100, 17 Rose). Die bedeutung des ausgeschnittenen, ausgesonderten ist also eine abgeleitete.

47 HNissen, Das templum, antiquarische untersuchungen. Berlin 1869, dazu Rh. mus. 28, 513 ff. 29, 369 ff. 40, 38 ff. 329 ff. 42, 28 ff.

48 Johannes Victoriensis 2, 7 in Boehmers Fontes rer. germ. 1, 319 (Pez Serr. rerum austriae. 1, 859) 'princeps stans super lapidem, nudum in manu gladium habens, uertit se ad omnem partem (dh. nach den vier seiten der welt) ensem uibrans, ostendens iustum iudicem omnibus se futurum'. Die schwertstreiche sind in der deutschen reimchronik (bei Pez ao. 3, 184 b) übergangen. Nachweise aus späterer litteratur gibt vValvasor, Ehre des hertzogthums Crain 2, 396; über die fortdauer des brauchs derselbe 396 ff.

49 PEMüllers Sagaenbibliothek übers. v. KLachmann s. 58 f. mit der anm. Auch in der makedonischen sage (Her. 8, 137 zu ende) ist nur der akt der umgrenzung, hier symbolisch, aufbewahrt.

auch auf das umkreiste land übertragen. Der kreuzungspunkt bildet die mitte der niederlassung, den öffentlichen platz, dän. *forta*, lat. *compitum*; an den vier sich kreuzenden strassen reihen sich die häuser: das war, soweit nicht berg und wasserlauf hinderten, die gewöhnliche einfachste form der dorf- und stadtanlage[50]. Die strassen selbst aber durchzogen als grundtheiler die ganze gemarkung.

Der burgundische richter spricht das urtheil, indem er 'gott vor seinen augen hat'[51]. Der richtereid von Eresos schloss mit den worten: 'also werde ich verfahren, so wahr mir Zeus und Helios helfe'. Das soll uns warnen, in der burgundischen formel nur eine christliche forderung an das gewissen zu sehn. Für die vorzeit ist es selbstverständlich, dass der geforderte zustand des richters auch sinnfällige wahrheit haben, dass der innere zustand durch den äusseren geschaffen sein musste. Der gott, dessen licht in alle falten des herzens sieht, muss auch vor dem leiblichen auge stehn. So wurde denn am Rhein das landgericht unter 'wendung des angesichts gegen die sonne' eröffnet[52]. Aber auch bei der gerichtssitzung selbst, so lange sie in rechter weise dh. unter freiem himmel (s. 181) abgehalten wurde, sass der richter und neben ihm die schöffen so, dass sie gegen die aufsteigende (s. 188 f.) sonne blickten; auf der rechten seite vor der richterbank stand der kläger und seine beistände, auf der linken der beklagte[53]: die himmels-

50 s. GHansen, Agrarhistor. abhandl. 1, 38 f. Dahlmanns Gesch. v. Dänemark 1, 134 f. GLvMaurers Einl. zur geschichte der mark- hof- dorf- u. stadtverfassung s. 36 ff. Gesch. d. städteverf. 2, 20 Grimms d. rechtsaltert. 211 f.

51 richterspruch bei C. d'Addosio, Bestie delinquenti p. 287 'aïant dieu devant nos yeulx nous disons et prononçons' usw. Inschrift von Eresos b. Conze, Reise auf der insel Lesbos taf. XII B 19 f. (Collitz, Gr. dialektinschr. 1, 106 z. 56) οὕτω ποήσω ναὶ μὰ Δία καὶ Ἅλιον. Auf die orientierung des gerichts gehe ich ausführlicher ein, um die etwas zu flüchtige darstellung, die ich in den Verhandl. der XLII philol. vers. zu Wien 1893 s. 27 gegeben, zu ersetzen.

52 vBodmann, Rheing. alterth. s. 614.

53 JGrimm, d. rechtsalt. 807 ff. Coutume de Bourgogne § 278 bei Giraud, ess. sur l'hist. du droit français 2, 320 fordert für die *gaige de bataille* 'le siege de l'appellant doit estre dedeans les lices a la destre du roy et celluy de l'appelley a senestre'.

seite des letzteren war also norden, des klägers süden. Dieselbe anordnung galt für den gerichtlichen zweikampf. Sie hat sich so fest eingelebt, dass einzelne anwendungen den brauch selbst um jahrhunderte überdauert haben. Der reinigungseid bei halspeinlicher klage wurde abgelegt, indem man sich gegen norden wendete; bis in unser jahrhundert kehrte der scharfrichter dem missethäter das gesicht nach der 'traurigen ecke' dh. gegen norden, ehe er den tödtlichen streich führte[54]. Zu Halberstadt wurde bis zur reformationszeit der 'sündige Adam' dh. ein mensch der freiwillig während der fastenzeit busse für die stadt thun sollte, zum nordportal des doms ausgetrieben[55]; in Leipzig war das sog. 'narrenhäuschen', in welchem flucher und gotteslästerer zur strafe ausgestellt wurden, an der mitternachtseite der Thomaskirche angebracht. Je lebendiger die beziehung des gerichts zum lichtgott empfunden wurde, um so mehr ist diese räumliche ordnung des gerichtes als unvermeidliche folgerung jenes grundgedankens vorauszusetzen. Es ist überraschend, in wie hohes alterthum sie zurückgeht. Von den Bithynern, einem mit den Griechen eng verwandten volke, wird uns berichtet[56], dass ihre richter gegen die sonne gekehrt sassen und urtheilten, 'dass der gott auf sie schauen könnte'. Noch bei einem römisch-byzantinischen blutgericht, das im j. 555 n. Chr. abgehalten wurde, standen, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, die beiden angeklagten auf der linken seite der richter, die kläger auf der rechten[57]. Die gerichtsordnung der Griechen

54 vBodmann Rheing. alterth. s. 642 f.

55 Joh. Andr. Schmidt, Diss. de Adamo Halberstadiensi in die cinerum ex ecclesia eiecto. Helmst. 1702 Conr. Matth. Haber, Kurtzgefasste ... nachricht von der hohen stifftskirchen ... zu Halberstadt, Halb. 1728 s. 31 f. über den brauch, der einfach auf dem im *Pontificale Romanum* vorgeschriebenen ritus der öffentlichen kirchenbusse beruht, berichtet auch JBoem De omnium gentium ritibus 3, 13 (Augsb. 1520) f. 57r und RHospinianus Festa Christianorum (Zürich 1612) febr. n. 18 f. 47r. Das narrenhäuschen in Leipzig kenne ich aus WSchäfers Deutschen städtewahrzeichen 1, 54 f.

56 Arrian fr. 33 (in Müllers *FHG* 3, 592) bei Eustathios zu Γ 275 p. 414, 30 τὸν Ἥλιον δὲ ταμίαν τῶν ὅρκων ἐνταῦθα καλεῖ ὡς πάντα ἐφορῶντα· διὸ καὶ Βιθυνοὶ ... δίκας ἐδίκαζον καθεζόμενοι ἀντίοι τοῦ ἡλίου, ὡς ἂν ὁ θεὸς ἐποπτεύοι.

57 Agathias 4, 2 p. 208, 5 Nieb. Ῥούστικός τε καὶ Ἰωάννης ἐκ

muss die gleiche gewesen sein. Erwiesen wird das durch die von Platon geschilderte vollstreckung des todtengerichts[58]: die als gerecht erfundenen werden auf der rechten seite der richter aufwärts, die ungerechten zur linken abwärts gesandt. Derselben quelle mag mittelbar der evangelist für sein bild des jüngsten gerichts (Matth. 25, 33) die farbe entlehnt haben. Das vorbild für Platons eschatologische schilderungen war nach Dieterichs überzeugender beweisführung ein Orphisches gedicht: wollen wir behutsam urtheilen, so dürfen wir wenigstens für die dorischen städte Unteritaliens annehmen, dass noch im VI jahrh. der alte gebrauch oder doch die erinnerung daran festgehalten wurde. Aber wo es so viele gerichtstage gab wie in Athen, wurde zeitig eine abänderung nöthig, durch welche der sinn des brauchs verdunkelt wurde und in vergessenheit kam. Ein peripatetiker hat die frage aufgeworfen, aus welchem grunde vor gericht der beklagte auf der rechten seite stehe[59]; seine vermuthungen zeigen, dass er vom wesen der sache keine blasse ahnung mehr hatte. Was er vor augen hatte, wird verständlich durch die sitte von Wales: die dortigen Kelten haben den sitz der richter gewechselt und lassen ihnen die sonne in den rücken scheinen, aber den gegenüberstehenden parteien haben sie die stellung gelassen, die durch den gang der sonne bestimmt war: der beklagte steht also nun zur rechten der richter. Um sie der blendung des lichtes zu entziehn, hatte man geglaubt die richter umgekehrt setzen zu dürfen, weil sie so gewissermassen mit der sonne zu kommen schienen. So gewiss nun auch diese umänderung für das Athen des IV jh.

τοῦ δεσμωτηρίου ἡγμένω ἀνὰ τὸ λαιὸν μέρος ἑστήκατον οἷα δὴ φεύγοντε, ἐπὶ θάτερα δὲ παρῆσαν κατηγορησείοντες τῶν Κόλχων οἱ ἐμφρονέστατοι. Wenn vorher (c. 1 ende) bemerkt wird Ῥωμαϊκὸν δικαστήριον, μᾶλλον μὲν οὖν Ἀττικώτατον ὑπὸ τῷ Καυκάσῳ ξυνεκροτήθη, so ist das prädicat 'hochattisch' sicher nur von der sprache der gerichtsreden gemeint, die Agathias ausführlich und durchgearbeitet einlegt.

58 Platon Staat x p. 614c; Proklos' commentar zur stelle (bei Reitzenstein in Bresl. philol. abh. IV 3) p. 21 f. gibt sachlich nichts aus. Über Platons quelle s. ADieterich, Nekyia s. 112 ff.

59 Aristot. probl. 29, 12 Διὰ τί ποτε τῷ φεύγοντι ἐν τῷ δικαστηρίῳ τὴν δεξιὰν στάσιν διδόασιν; Über die gleiche anordnung in Wales s. JGrimm d. ra. 809 FWalter, das alte Wales s. 460.

ist, erscheint es mir doch sehr fraglich, ob sie schon zur zeit des peloponnesischen kriegs vorgenommen war: ein wortspiel des Aristophanes[60] wird erst unter der voraussetzung verständlich, dass damals noch die richter gegen osten sassen.

Nur durch eine skizze konnte ich in diesem zusammenhange versuchen, einen ungefähren begriff von der bedeutung zu geben, welche die verehrung des lichts für das empfinden, für sitte und sittlichkeit früherer menschengeschlechter hatte. Alle die vorstellungen, die wir hervortreten sahen, und weiter noch die vielen, zu denen sonst die erscheinungen des himmels anlass geben, haben sich dem Griechen in dem begriff des Zeus angesammelt. Die wurzel derselben war, wie gesagt, der lichte tageshimmel. Durch die sprachvergleichung ist das zweifellos festgestellt. Aber auch die späteren Griechen haben es nicht vergessen. Von Zeus kommt der tag und das licht, er sendet die jahre[61]. Bedeutsam ist an ihm das 'leuchtende augenpaar'; er 'schaut alles immerdar', sein 'auge schläft nimmer', er ist daher 'der beschauer' (ἐπωπέτης ἐπόπτης ἐπόψιος), der 'allseher' (s. 59); der frevler 'schändet das heilige auge des Zeus'[62]. Die bergesgipfel sind ihm heilig und allenthalben cultusstätte, er thront auf der lichten höhe des Olympos hoch über dem wolkenkranz. In der mitte jedes gehöftes steht sein altar (Z. ἑρκεῖος): haus und hof sind in seine hand gelegt, wie die städtische gemeinschaft (πολιεύς). Unter seinen schutz stellt

60 Ar. wespen 772 ἢν ἐξέχῃ ἕλη κατ' ὄρθρον, ἡλιάσει πρὸς ἥλιον.

61 Eur. Kykl. 211 f. βλέπετ' ἄνω καὶ μὴ κάτω. ¶ Ἰδού, πρὸς αὐτὸν τὸν Δί' ἀνακεκύφαμεν Hesiod ΕκΗ 765 ἤματα δ' ἐκ Διόθεν vgl. 769 Hom. Ξ 93 νύκτες τε καὶ ἡμέραι ἐκ Διός εἰσιν Eur. Hek. 708 οὐκέτ' ὄντα Διὸς ἐν φάει vgl. oben s. 69, 39. Valerius Flaccus 3, 401 'mittit Iuppiter annos'. Nach Julianus ap. r. IV p. 175, 19 Hertl. hatte auf Kypros Zeus mit Helios gemeinsame altäre.

62 ὄσσε φαεινώ N 3. 7 Π 645; Soph. Ant. 184 ἴστω Ζεὺς ὁ πάνθ' ὁρῶν ἀεί vgl. El. 659 τοὺς ἐκ Διὸς γὰρ εἰκός ἐστι πάνθ' ὁρᾶν, fr. trag. inc. 485 οὐχ εὕδει Διὸς ὀφθαλμός, daher der ungerecht leidende sich getröstet ἔτι μέγας οὐρανῷ Ζεύς, ὃς ἐφορᾷ πάντα καὶ κρατύνει (Soph. El. 175) oder entrüstet fragt Ζεῦ Ζεῦ, τάδ' ὁρᾷς; Eur. Hipp. 1363 vgl. Aisch. Choeph. 246 Ζεῦ Ζεῦ, θεωρὸς τῶνδε πραγμάτων γενοῦ nö.; Eur. Hipp. 886 τὸ σεμνὸν Ζηνὸς ὄμμ' ἀτιμάσας.

sich, wer die grenzen der heimath überschreitet (Z. ξένιος) und wer auf fremdem hofe hilfe sucht (Z. ἱκέσιος ua., φύξιος); er geleitet den wanderer zum ziele[63]. Er ist der oberste 'heiland' (σωτήρ) und 'reiniger' (καθάρσιος, καθαρτήριος). Er stiftet die ehen (γαμήλιος, ζύγιος, τέλειος), knüpft und erhält die bande der verwandtschaft (ὁμόγνιος, συγγένειος, φράτριος); führt den menschen an das licht des lebens (γενέθλιος): leben und tod liegt in seiner hand[64], auf goldener wage wiegt er die todeslose der kämpfer (X 209 f.). Er spendet segen und reichthum (ὄλβιος κτήσιος πλούσιος), er hütet die grenzen (ὅριος); auch die königliche gewalt und ihr sinnbild, der herrscherstab stammt von ihm (B 100 ff.). Er überwacht und bewahrt die eide[65], von ihm kommt treue und glaube, von ihm erleuchtung für das echte ding (ἀγοραῖος, ὁμαγύριος, ὁμολώιος) und den rath der alten (βουλαῖος, ἀμβούλιος). Leise, 'unhörbaren schrittes lenkt er die menschlichen dinge nach dem recht' (Eur. Troad. 887). Und wo das recht auf erden gebeugt wird, richten seine sprüche es wieder grade, sei es im kriege, dessen er waltet (ταμίης πολέμοιο Δ 84) um der gerechten sache zum sieg zu verhelfen, sei es vor gericht. Dike ist auf das engste mit ihm verbunden, und wird bald als seine tochter bald als seine beisitzerin gedacht[66]. Schwer ahndet er ungerechte richtersprüche,

63 Soph. El. 163 Διὸς εὔφρονι βήματι μολόντα, dahin gehört Z. ἀφίκτωρ, ἀποβατήριος und als führer des heeres ἀγήτωρ.

64 auch der tod kommt von ihm: Eur. fr. 916, 6 ὅταν ἔλθῃ κρυερὰ Διόθεν πεμφθεῖσα τελευτή fr. trag. inc. 472 Ζεὺς ὁ καὶ ζωῆς καὶ θανάτου πείρατα νωμῶν; Aischylos Ψυχοστασία vgl. GHermanns opusc. 7, 343 ff. Aisch. Hiket. 158 τὸν πολυξενώτατον Ζῆνα τῶν κεκμηκότων Eurip. fr. 912, 2 Ζεὺς εἴ τ' Ἀίδης ὀνομαζόμενος στέργεις.

65 Eurip. Med. 169 Ζῆνά θ' ὃς ὅρκων θνητοῖς ταμίας νενόμισται vgl. 208 τὰν Ζηνὸς ὁρκίαν Θέμιν; Hom. Γ 280 ὑμεῖς μάρτυροι ἔστε, φυλάσσετε δ' ὅρκια πιστά, vgl. Soph. OC. 1767 ὁ πάντ' ἀίων Διὸς Ὅρκος. Z. ist daher vorzugsweise ὅρκιος und πίστιος: Soph. Phil. 1324 Ζῆνα δ' ὅρκιον καλῶ Eur. Hipp. 1025 νῦν δ' ὁρκιόν σοι Ζῆνα καὶ πέδον χθονὸς ὄμνυμι usw.

66 s. ausser Preller-Robert 1, 150, 2 Eur. fr. 151 τήν τοι Δίκην λέγουσι παῖδ' εἶναι Διός [Dem.] r. 25, 11 τὴν ἀπαραίτητον καὶ σεμνὴν Δίκην, ἣν... Ὀρφεὺς παρὰ τὸν τοῦ Διὸς θρόνον φησὶ καθημένην πάντα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐφορᾶν. Ahndung ungerechter urtheile Π 386 f. Schuldbuch: s. Valckenaer diatr. in Eur. p. 184 f. ADieterich, Nekyia

wie er überhaupt für die bestrafung jedes frevels sorgt: er trägt sie alle in das grosse schuldbuch ein, sie können nimmer vergessen werden. Er ist daher der 'rechtbringer' (δικηφόρος). Zu Athen stand wenigstens ein gerichtshof, der am Palladion, unter der obhut des Zeus[67].

Der zu lebendiger persönlichkeit ausgestaltete begriff des Zeus hielt die vorstellungsreihe zusammen. Trotzdem hat frühe, vermuthlich schon vor der trennung des italischen und griechischen zweigs, eine erneuerung des begriffs stattgefunden. Es wurde dazu die wurzel *luk* leuchten benutzt, in deren anlaut *l* die europäischen sprachen dem arischen *ruk* gegenüber zusammen stehn[68]. Aber während die italischen sprachen, so viel ich sehe, bis auf *Lūceres*, dessen endung die gleiche ist wie in *Tities* dh. *Titii*, und die davon abhangenden *Lucretius Lucretilis*, nur die gedehnte stammform *lovc-* (*leuc-*) angewandt und in unverkümmertem gebrauch fortgeführt haben: *lux* und *lucere, lumen, lucus, Luna*, Iuppiter und Mars *Loucetius, Leucesius* usw. (s. 33, 16), ist von den Griechen, abgesehn von den worten λευκός, λεύσσειν, insel Λεύκη usw. Apollon Λευκάτας, die kurzform festgehalten worden, und diese hat, des zusammenhangs mit jenen zwar fortlebenden, aber umgewertheten bildungen beraubt, zeitig ihre lebensfähigkeit eingebüsst, so dass das gaukelspiel der volksetymologie den stammfremden begriff λύκος wolf (von *vrakas*) unterschieben konnte[69].

s. 126 f. Aisch. Ag. 525 Τροίαν κατασκάψαντα τοῦ δικηφόρου Διὸς μακέλλῃ vgl. Phrynichos *BAG* 34, 11 Δικαιόσυνος Ζεύς.

67 WVischer kl. schrr. 2, 352 f. (*CIA* III n. 273. 71).

68 GCurtius gr. etym. n. 88 vgl. 87 s. 160⁵ f. Bücheler lex. ital. p. XVI.

69 GCurtius ao. n. 89. Es ist kaum glaublich wie viele thorheiten auch von neueren gelehrten durch verkennung dieser radicalmetapher von *luk-* und *vluk-* begangen worden sind; scherzes halher erwähne ich nur, dass wir noch in der neuesten und besten Gr. mythologie lesen müssen 'Ursprünglich ist Ap. Lykios wohl der gott, der den wolf von der heerde wegscheucht und ihn tödtet'. Vergeblich stützt sich Ulrichs Reisen u. forsch. in Griechenland 1, 68 gegen COMüllers Dor. 1, 304 richtige ansicht auf das wort λυκόφως, das freilich ebenso wie τὸ λυκαυγές zwielicht bedeutet und demgemäss im ersten bestandtheil nicht noch einmal den begriff 'licht' enthalten kann. Aber wann tauchen denn diese beiden composita

Die einzigen gr. worte, worin stamm und bedeutung fortlebt, ἀμφιλύκη zwielicht (H 433 als adjectiv zu νύξ) und λυκάβας 'lichtgang' jahr (ξ 161 τ 306), womit ich den berg Λυκαβηττός (aus *lukabant-jo-*) zusammenstelle, an dessen schatten die sommersonnenwende beobachtet wurde[70], sind durch das epos vermittelt. Von verbaler verwendung der wurzel ist die deutlichste spur das wort Λύκτος, name einer kretischen stadt und ihres gründers, eines sohnes des Lykaon; die bildung ist die gleiche wie bei Δίκτος Δίκτη von wz. δικ- (s. 42). Mit dem epischen gebrauch ist eine ungefähre grenze gegeben, jenseits welcher die zahlreichen wortbildungen und vorstellungen liegen müssen, die uns hier angehn. Nicht als ob nicht an einzelnen orten der gebrauch etwas länger gedauert haben könnte; ich glaube das sogar für Athen schliessen zu müssen aus dem sprichwort λύκος περὶ φρῆρ χορεύει[71]. Aber die grosse menge gehört zweifellos älterer stufe an und ist in geschichtlicher zeit nicht mehr verstanden worden.

Dass Lykos persönlich gedacht ehemals nichts anderes als 'leuchter' 'lichtbringer' bedeutete, steht vollkommen fest durch gegensätzliche paare, in denen der begriff sich wiederholt. Die boiotische sage kennt Lykos und Nykteus[72] als brüder, die sich in der herrschaft in der weise ablösen, dass

in der litteratur auf? Sie konnten erst entstehen, als längst das alte λυκ- dem bewusstsein entschwunden war und λύκος nur noch wolf bedeutete; Eust. zu Δ 101 p. 449, 7 bezeichnet λυκόφως als wort der umgangssprache (ἡ καθωμιλημένη γλῶσσα).

70 CRedlich, der astronom Meton s. 19 ff.

71 s. Rhein. mus. 49, 463.

72 Apollod. III 10, 1 δυσὶ δὲ (töchtern des Atlas) ἐμίχθη Ποσειδῶν, πρώτῃ μὲν Κελαινοῖ, ἐξ ἧς Λύκος ἐγένετο (vgl. Eratosth. 23 p. 134, 17 Rob.), ὃν Ποσειδῶν ἐν μακάρων ᾤκισε νήσοις, sohn der Alkyone ist Hyrieus: Ὑριέως μὲν οὖν καὶ Κλονίης νύμφης Νυκτεὺς (sogleich als vater der Antiope genannt) καὶ Λύκος. abweichend ebd. III 5, 5: Nykteus und Lykos söhne des Chthonios, Hygin *f.* 32 'Lycus Neptuni filius', Euripides Herakl. 27 ff. hat noch einen weiteren Lykos hinzugedichtet, an dem wenigstens die blonden haare (v. 233) mythologisches interesse haben. Vgl. schol. Apollon. 4, 1090 Pausan. II 6, 2 IX 5, 6 Propert. IV 15, 11 ff. Welcker Gr. trag. 811 ff. Über Lykaon und Nyktimos s. Apollod. III 8, 1 f. Paus. VIII 3, 1 schol. Eur. Or. 1646 Tzetzes zu Lyk. 481.

Lykos dem älteren bruder, dem vater der Antiope, folgt, genau entsprechend der griechischen sitte, den neuen zeitabschnitt mit dem anbruch der nacht zu beginnen; umgekehrte abfolge hat die arkadische sage in Lykaon und seinem überlebenden sohne Nyktimos. Einen anderen gegensatz zeigen die dämonen Chimaireus und Lykos, die dem troianischen boden angehören und nach des gottes geheiss von Menelaos für die Spartaner günstig gestimmt werden sollten[73]: der 'lichtbringer' ist hier zum sommergott geworden, wenn er mit dem winter zusammengestellt wird. Athen kennt als feindliche brüder Aigeus und Lykos, die söhne des Pandion (s. 63, 19). Nach Sophokles (fr. 872) war dem Aigeus als landesviertel die südwestliche küste, dem Lykos das Euboia gegenüberliegende land zugefallen; aber Aigeus beraubte letzteren seiner herrschaft und trieb ihn ausser landes, Lykos kam zu Sarpedon ins land der Termilen, die seitdem nach ihm den namen Lykier trugen[74]; statt dessen liess eine tempellegende ihn nach Messenien flüchten und dort die später in Andania blühenden mysterien der Demeter umgestalten. Wenn man sich erinnert, wie häufig Poseidon die stelle des wintergottes vertritt, wird man nicht überrascht sein, einen sohn des Poseidon, der zum überfluss auch selbst als Poseidon bezeichnet wird, als wintergott in gegensatz zu Lykos zu finden. Aber die vertreibung des sommers durch den winter muss ihre ergänzung in der verjagung oder tödtung des winters durch den sommer haben. Auch dies gegenstück ist nicht ganz verschollen. Theseus, der sohn des Aigeus oder Poseidon, wird von dem oheim Lykos ausser landes gejagt, wie es später hiess, als erstes opfer des ostra-

73 schol. *AD* E 64 ὁ δὲ θεὸς αὐτοῖς ἔχρησεν ἐξιλάσκεσθαι τοῖς Τεύκρων δαίμοσιν, die namen bei *BLTowηl.* τὸν δὲ εἰπεῖν ἐξιλάσκεσθαι τοὺς Τεύκρων (so *T*: τοὺς ἐν Τροίᾳ κρονίους *BL*) δαίμονας Χιμαιρέα τε καὶ Λύκον vgl. Lyk. 132 τοὺς Λύκου τε καὶ Χιμαιρέως τάφους mit Tzetzes.

74 Herod. 1, 173 Paus. I 19, 3 Strabo XIV p. 667 XII 573. Die flucht des L. nach Andania (Paus. IV 2, 6. 1, 6 f., auch Λύκου τοῦ Πανδίονος χρησμοί ders. IV 20, 4 vgl. X 12, 11) ist erst im IV jh. erdichtet, vgl. HSauppe, mysterieninschr. aus Andania (abh. d. Gött. ges. VIII) s. 3 f.

kismos[75]. Nach anderer überlieferung erregte Menestheus, ein enkel des Erechtheus, unruhen und Theseus, nachdem er den fluch über die Athener ausgesprochen, wandte sich nach Skyros zu Lykomedes, der ihn vom felsen stürzte und tödtete. Man wird jetzt leicht erkennen, dass Λυκομήδης nur eine fortbildung von Λύκος ist (abschn. 4) und thatsächlich zwei sich ausschliessende wendungen derselben mythischen vorstellung neben einander stehn; wenn spätere beide combinieren und den Theseus, von Lykos verjagt, zu Lykomedes fahren lassen um dort sein schicksal zu erleiden, so ist das wie die dittographie eines textes. Unklar sind, wenigtens mir, die beziehungen zwischen dem sogenannten Thraker Lykos und dem Aressohn Kyknos, von dessen erlegung des Lykos nur eine beiläufige notiz spricht[76], während die von Hesiodos und Stesichoros ausgedichtete, bei den vasenmalern so beliebte sage Kyknos den streichen des Herakles unterliegen lässt zur zeit wo die cicaden singen (Schild 393 ff.) und das Kyprische epos ihn (hier als sohn des Poseidon) dem Achilleus gegenüberstellte; noch undurchsichtiger der aus der Argonautensage bekannte, aber auch in die überlieferungen von Herakles verflochtene gegensatz zwischen dem Mariandyner Lykos und dem Bebrykerkönig Amykos (vgl. spart. Ἀμύκλας). Aber erwähnung verdienen auch diese paare schon darum, weil sie die verbreitung des begriffs zeigen. Lykos war nicht nur eine allgemein griechische gestalt, sondern auch den Bithynern geläufig. Das mittelglied zwischen den thrakisch-bithynischen völkern und den geschichtlichen Griechen bilden die Makedonier,

75 Menestheus und Lykomedes b. Paus. I 17, 6 Plut. Thes. 35 vgl. Liban. t. III p. 354, 19 R., Lykos und Lykomedes schol. Ar. Plut. 627 z. Aischines r. 3, 13 p. 318 sch. zu Aristeides b. III p. 688, 25 Tzetzes z. Lyk. 1324, vgl. Hemsterh. z. Ar. Pl. p. 205 f. Das märchen vom ostrakismos hatte schon Theophrast in den Πολιτικὰ πρὸς τοὺς καιροὺς aufgetischt (Suidas u. Ἀρχὴ Σκυρία Eustath. zu I 662 p. 782, 54).

76 Pausan. I 27, 6 τοῦτον τὸν Κύκνον φασὶν ἄλλους τε φονεῦσαι καὶ Λύκον Θρᾷκα, προτεθέντων σφίσι μονομαχίας ἄθλων. Über die anderen Kyknossagen s. Engelmann in Roschers lex. 2, 1690 ff. Lykos in der Argonautensage: Apollon. Rh. 2, 752 ff. vgl. schol. 2, 752. 780; in der Heraklessage: Apollod. II 5, 9 vgl. OKämmel Heracleotica p. 48 ff.

unter deren adel wir einen Λυκαγόρας finden[77]: der name ist eines schlags mit Διαγόρας Ἑρμαγόρας Ἡραγόρας usw. und beweist die verehrung eines gottes Lykos auch bei den Makedoniern. Eine bestätigung dafür gibt die aegyptische stadt Lykopolis in der Thebais, deren sonnencult anlass zu der benennung war.

Nicht ohne ertrag werden wir die ableitungen und erweiterungen des begriffs durchmustern. Ein sänger der Ilias nennt den Apollon Λυκηγενής (Δ 101. 119). Die alten haben hin und her gerathen wie die neueren. Grammatisch gebildeten wie Apollodoros[78] konnte es nicht zweifelhaft bleiben, dass der beiname mit der weiblichen form *λύκη zusammengesetzt sein müsse; sie verstanden den 'lichterzeuger', richtiger hätten sie ihn als den 'im lichte geborenen' gefasst. Nach der gewöhnlichen annahme ist es der 'im lande Lykien geborene'. Das ist sprachlich unstatthaft. Aber auch sachlich. Die vorstellung ist dem epos fremd, hat schon Apollodoros eingewandt. Sie ist überhaupt mythologisch unmöglich, dürfen wir vielleicht hinzufügen. Λυκία heisst lichtland; es war den Griechen längst eine bezeichnung des götterlands gewesen, ehe der name, vielleicht zuerst von den Rhodiern, denen die sonne dorten aufgieng, auf den südlichen zipfel Kleinasiens übertragen wurde. Ich will hier nicht in eine analyse der sagen eintreten, in welche Lykien eingewebt ist, obwohl Sarpedon, Glaukos, die sendung des Bellerophon nicht undeutlich reden. Zwei parallelen mögen genügen. Der mythische sänger Olēn, auf den die Delier ihre alten cultuslieder zurückführten, ein wort wahrscheinlich gleicher wurzel und bildung wie lat. *Soranus* vgl. *Sol*, galt als Lykier: nach der dichtung der Boio war er aus dem Hyperboreerland nach Delphi gekommen und dort der erste prophet des Phoibos und 'zimmerer alten liedersangs' geworden[79]. Den Delphiern kommt Apollon, wenn er nach ablauf des grossen jahres seinen

77 Arrian anab. I 12, 7 σὺν Πανηγόρῳ τῷ Λυκαγόρου ἑνὶ τῶν ἑταίρων; über Λυκόπολις s. Apollodoros bei Macrob. *Sat.* I 17, 40.

78 Macrob. ao. I 17, 38 Herakleitos alleg. Hom. 7 p. 13 f. H. schol. *AL* Δ 101.

79 Delische überlieferung Paus. VIII 21, 3 IX 27, 2 vgl. I 18, 5. Delphische ebend. X 5, 7 f.

einzug (epiphanie) hält, aus dem lande der Hyperboreer, das mit dem nordwind (βορέας) nur in der volksetymologie etwas zu thun hat[80]: den Deliern kommt er von Lykien her. Hyperboreerland und Lykien sind synonyme begriffe. Nach einer unschätzbaren mittheilung des Aristoteles[81] gieng die sage, dass Leto, um den nachstellungen der Hera zu entgehn, in gestalt einer wölfin und im geleite von wölfen aus dem Hyperboreerland nach Delos gekommen sei; zwölf tage brauchte sie dazu — es sind die altheiligen zwölf tage und nächte um wintersonnenwende, die ἀλκυονίδες ἡμέραι —, und in folge dessen hatte sich das naturgeschichtliche märchen gebildet, dass die wölfe nur innerhalb von zwölf tagen des jahres junge würfen. Delos, die 'helle' oder 'erhellende', heisst die insel, wo nach gemeingriechischer sage Leto die göttlichen zwillinge gebar. Aber als früherer name der insel wird Ortygia genannt, nicht 'wachtelinsel', sondern 'lichtaufgang'; das war der eigentliche name, den wenigstens die Ionier für die geburtstätte der beiden lichtgötter hatten: auch zu Ephesos hiess der hain, in dem Leto entbunden wurde, Ortygia[82], und an die insel Ortygia vor Syrakus mag sich dieselbe sage angeknüpft haben. Die göttin muss also auch nach griechischer vorstellung auf die erde niederkommen, um ihrer leibesbürde zu genesen. Natürlich, der himmel ist rein wie das licht, und muss rein bleiben; kind-

80 Alkaios (fr. 2) bei Himerios r. 14, 10 und Claudianus c. 28 *de VI cons. Honorii* v. 25—34. Delos und Lykien: Verg. Aen. 4, 143 ff. mit Servius zu 143 'constat Apollinem sex mensibus hiemis apud Pataram Lyciae ciuitatem dare responsa, unde Patareus Apollo dicitur, et sex aestiuis apud Delum' (vgl. Herod. 1, 182 z. e.), daher Pindar Pyth. 1, 39 Λύκιε καὶ Δάλοι' ἀνάσσων Φοῖβε Rhesos 224 und Hor. c. III 4, 62 f.

81 Aristoteles thiergesch. 6, 35 p. 580ª 15 φασὶ γὰρ πάντας τοὺς λύκους ἐν δώδεχ' ἡμέραις τοῦ ἐνιαυτοῦ τίκτειν. τούτου δὲ τὴν αἰτίαν ἐν μύθῳ λέγουσιν, ὅτι ἐν τοσαύταις ἡμέραις τὴν Λητὼ παρεκόμισαν ἐξ Ὑπερβορέων εἰς Δῆλον, λύκαιναν φαινομένην διὰ τὸν τῆς Ἥρας φόβον, danach Philostephanos im schol. Apollon. 2, 123 Antig. Car. mir. 56 Plinius *n. h.* 8, 83 Aelian n. a. 4, 4. 10, 26. Nach dem Hom. hymnus v. 91 kreist Leto 9 tage und nächte.

82 Strabon XIV p. 639 f. schol. Pind. Nem. 1, 1 vgl. Rh. mus. 49, 465. Schol. zu Pind. Nem. 1, 3 δέμνιον Ἀρτέμιδος] ὁ μὲν Ἀρίσταρχος τὴν Ὀρτυγίαν ἀκούει διὰ τὸ κατ' ἐνίους αὐτόθι δοκεῖν αὐτὴν γεγεννῆσθαι.

bett aber galt allgemein als verunreinigend. Daher wird auch in bulgarischer dichtung zb. die schöne Vylkana (di. wölfin), die geliebte des sonnengottes, vor der entbindung zur erde herabgelassen[83]. Ist denn überhaupt je bei den Griechen ernsthaft geglaubt und gesagt worden, dass Apollon in Lykien geboren sei? Apollodoros und Semos kennen die meinung, Hagnon wird dafür angeführt[84]: aber wer verbürgt, dass das gerede nicht lediglich durch das unverstandene beiwort Λυκηγενής veranlasst ist? Eher sieht wie echte überlieferung aus, was ebenfalls zur erklärung dieses worts angeführt wird, dass Leto nach der entbindung unter dem geleite eines wolfs nach Lykien gelangt sei und dort im flusse Xanthos das reinigende bad genommen habe[85]: das steht aber in geradem gegensatz zu der annahme, dass sie in Lykien niedergekommen sei. Und noch besser ist bei Servius[86] eine erklärung des namens *Lycia,* die auf der voraussetzung beruht, dass Artemis gerne in dem lande der jagd obgelegen habe: da bricht die vorstellung durch, dass Artemis 'mit feurigem lichtglanz über die lykischen berge

83 Bulgar. volksdichtungen übers. v. GRosen s. 81. Da ist der eigentliche grund freilich vergessen. Aber im lied von der herabkunft des göttertranks (bei Dozon im Bulletin de l'école franç. d'Athènes 1870 p. 162) sagt die Samowila geradezu: 'Seit drei monden gieng ich nicht zum himmel. Bin nicht jungfrau mehr, bin junge dewa. Sonnengott im himmel hat geliebt mich, Hat besessen mich drei volle jahre, Bis ein knäblein ich empfangen hatte. Da konnt' ich bei gott nicht länger dienen Und stieg nieder auf das hochgebirge'.

84 Semos bei Steph. Byz. p. 611, 4 schol. *ABD* Δ 101 φασὶν ὅτι λαθεῖν σπουδάζουσα ἡ Λητὼ τὴν τῆς Ἥρας ζηλοτυπίαν εἰς Λυκίαν ἀπηλλάγη, ὡς καὶ Ἅγνων ἐν τῇ δεκαστίχῳ λέγει, καὶ ἐγέννησεν ἐκεῖ τὸν Ἀπόλλωνα.

85 schol. *AT* Δ 101 ἢ ὅτι λύκος ἡγήσατο μετὰ τὰς ὠδῖνας Λητοῖ, ὥςτε καθαρθῆναι εἰς τὸν Ξάνθον.

86 Serv. zu Aen. 4, 377 'et est alia fabula, cur Lycia uocata sit regio. Diana harum regionum gaudebat uenatu' usw. (es ist beachtenswerth dass in dem ausführlichen scholion von der geburt in Lykien keine spur zu finden ist), vgl. Soph. OT. 206 f. τάς τε πυρφόρους Ἀρτέμιδος αἴγλας ξὺν αἷς Λύκι' ὄρεα διᾴσσει. Aber auch Artemis ist im Hyperboreerland zu hause, s. Preller-Robert 1, 298 f. und Diodor v 51, 2.

dahin eile'; der mythische begriff tritt klar hervor und eine geographische beziehung ist ausgeschlossen.

Die alten haben bemerkt, dass Homer zwei landschaften des selben namens Lykia kenne; ausser dem geschichtlichen lande auch die gegend von Zeleia am Aisepos, die heimath des bogenkundigen Pandaros[87]. Es war eine blosse folgerung, so nahe sie auch lag; gesagt wird es nirgends in der Ilias. Pandaros führt die truppen von Zeleia an (Δ 103. 121), aber seine leute heissen ausdrücklich Troer (B 826). Nur dem dichter der Diomedie (E 105. 173) ist Lykien die heimath des Pandaros. Was berechtigt uns dies Lykien mit Zeleia zu identificieren? Beweise erst jemand, dass die Diomedie mit all ihren besonderheiten denselben verfasser hat wie Δ. Zweifellos ist die angabe der Diomedie alterthümlicher und echter als die verknüpfung des helden mit einer geschichtlichen stadt der Troas. Nach Lykien passt der liebling des Apollon (E 105 vgl. Δ 101 ff.); so gut wie Pandareos (s. 63, 18) ist auch Pandaros mythologisch gleichwerthig mit Pandion: wie Pandion den Lykos zum sohn hat, so ist Lykaon vater des Pandaros. Eine weitere thatsache wirft ein überraschendes streiflicht auf die anfänge der epischen dichtung. Nicht selten wird in der Ilias die gesammtheit der den Achaiern feindlich gegenüberstehenden völker mit den worten 'Troer und Lykier' bezeichnet[88]. Das gemahnt an die anrede 'Troer und weithin berühmte hilfsgenossen' (Λ 564 M 108 Z 111). Man erklärt die Lykier hier mit hilfe einer synekdoche, einer nichtsnutzigen ausflucht. Die älteren sänger der Ilias haben Lykia einfach als das lichtland genommen: Lykier waren die himmlischen heerschaaren, welche den kampf mit den feindseligen dämonen aufnahmen. Dass von griechischen dichtern heroen der gegen-

87 diplen des Aristarch s. Lehrs Ar. st. hom. p. 232[2], vgl. *BL* B 827 *AD* Δ 103 Strabon xii p. 565 xiii 585.

88 Τρώων ἠ Λυκίων Δ 207. 197 Z 78 Τρωσί τε καὶ Λυκίοισιν Λ 285 O 424 Τρῶες καὶ Λύκιοι καὶ Δάρδανοι ἀγχιμαχηταί Λ 286 O 425 P 184; Τρῶες καὶ Λύκιοι Π 564 vgl. 685 will ich nicht anführen, weil es sich da um die leute des Sarpedon handelt. Statt dessen Τρῶες καὶ Δάρδανοι ἠδ' ἐπίκουροι Γ 456 H 348 (368) Θ 497. Vgl. schol. *BLT* Z 78 'Λυκίων' κατὰ ἐξοχὴν τῶν συμμάχων.

seite als bewohner des lichtlands gefasst werden, würde mehr als befremdend sein, wenn das gegenstück der dämonen nicht thatsächlich auf der griechischen seite vorhanden wäre. Ausser 'Αχαιοί und 'Αργέιοι werden die Griechen häufig in der Ilias Δαναοί genannt. Geographie und ethnographie lassen bei dieser benennung im stich. Sie kann nur mythisch sein. Die sage von Danaos und den Danaiden genügt schon uns den weg zu zeigen. Klarer wird der hintergrund durch altindische überlieferungen. Unter den bezeichnungen, welche die hymnen des Rigveda für den von Indra bekämpften dämon anwenden, erscheint auch *Dānu*[89], theils mit *Vṛtra* oder *Ahi* zusammengestellt, theils für sich, und in patronymischer fortbildung *Dānavá*: zb. II 11, 10 'es dröhnte sein donnerkeil, als den unmenschlichen der menschliche versengte; nieder warf er des trügerischen Dānavá trug, nachdem er getrunken den gepressten (somasaft)'. Einmal (I 32, 9) wird Dānavá sichtlich identificiert mit Vṛtra. Die mehrzahl *Dānavás* kommt im Rigveda noch nicht vor, wohl aber zweimal im Atharvaveda, und hier bereits gleichbedeutend mit den Asuren, der allgemeinen bezeichnung der bösen dämonen. Diesem plur. *Dānavás* entsprechen die gr. Δαναοί auf das vollkommenste, ausgenommen die quantität der ersten silbe. Aber derselbe übergang zur kürze hat sich im sanskrit vollzogen; schon im Çatapathabrāhmana wird das grundwort *danu*, obwohl der hochton auf diesem vocal ruht, mit *ă* angewandt, und so bei späteren durchweg. Noch begreiflicher ist die kürzung in der fortgebildeten form *Dānavás* als wirkung des vorgeschobenen hochtons. Man versteht jetzt das gebet des alten Chryses τίσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα (A 42). Aber die gegenüberstehenden begriffe der Lykier und der Danaer verstehe ich nicht, wenn das unterworfene volk der troischen landschaft nicht einen wesentlichen antheil an der epischen sagenbildung genommen hatte.

89 *Dānu* mit *Vṛtra* Rigv. II 11, 14 mit *Ahi* II 12, 11; für sich IV 30, 17 'du überwandest den Dānu'. *Dānavá* auch V 32, 7 vgl. 29, 4. 32, 1. 4. Pluralisch im Rigv. nur X 120, 6 'die sieben Dānu'. Im altbaktrischen ist die bedeutung noch weiter abgeschliffen, an mehreren stellen der Yashts steht *dānu* für 'feinde'. Ich verdanke diese nachweise meinem unvergesslichen collegen Gildemeister.

Mehrere zusammensetzungen werden nun durchsichtig, zumal da bildungen mit λυκο- gewöhnlich auch gleichwerthige mit κυν- von wz. *kvan kun*[90] zur seite stehn. Der uns bereits vertraute begriff 'gottes licht' (anm. 2. 61) hat gleichsam körper gewonnen in dem spartanischen eigennamen Θεόλυκος; die altspartanische form war vermuthlich Σίκιννος, eigentlich Σίκυννος: er galt als erfinder des Satyrtanzes σίκιννις, dessen ursprünglicher zweck im namen selbst ausgesprochen sein würde. Lykortas 'der das licht aufgehen lässt' ist uns als eigenname bekannt (der vater des Polybios hiess so), aber kommt auch in der arkadischen sage (Paus. VIII 24, 2) vor, und Kynortas ist mythischer könig Spartas, sohn des Amyklas und vater des Perieres[91]; gleichbedeutend ist Lykormas, ein zweig der Herakliden war nach ihm benannt. Ein berg bei Epidauros, südöstlich vom heiligthum des Asklepios, trug passend den namen Κυνόρτιον, auf ihm war der tempel des Maleatas Apollon (Paus. II 27, 7). Lykaithos 'der das licht brennen lässt', wie πύραιθος gebildet, ein mythischer könig Korinths, beliebter eigenname auf den inseln Kos und Rhodos[92], hat eine geläufigere parallele in Κύναιθος (sohn des Lykaon) mit der nebenform Κυναίθων; auch Πέραιθος, ein anderer sohn des Lykaon (Paus. VIII 3, 4), gehört dahin. Wichtiger war den Griechen, besonders den Doriern, der begriff der himmlischen warte, von der aus der 'allseher' (s. 59 f.), Zeus der beschauer (s. 196), über welt und menschen blickt[93]; das epos hat diesen begriff in Ἐφύρη geographisch verwerthet, aber ihm seine my-

90 es mag hier die verweisung auf Rhein. mus. 23, 335 ff. genügen. Spartan. inschrift der Antoninenzeit bei Le Bas-Foucart n. 180 p. 100 ἐπὶ πατρονό(μου) Θεολύκου; über den Satyrtanz zum lichtaufgang s. Rhein. mus. 49, 467 f.

91 Apollod. III 10, 3. 4 I 9, 5 Pausan. III 1, 3. 13, 1; auch ein theilnehmer an der kalydonischen jagd trägt den namen Κυνόρτης auf der Françoisvase. Λυκορμαῖοι Plut. de sera num. uind. 13 p. 558 vgl. Wyttenbach p. 70.

92 Λύκαιθος schol. Eur. Med. 19 p. 144, 11 Schw. Eigenname auf Kos (auch Λυκαίθη) s. Paton and Hicks, The inscr. of Cos s. 377; Rhodos: Inscr. in the Brit. mus. II n. 343 *b* 2 *d* 59.

93 vgl. Hom. θ 303 Ἠέλιος γάρ οἱ σκοπιὴν ἔχεν Soph. fr. 216 Θρῇσσαν σκοπιὰν Ζηνὸς Ἀθῴου.

thische unbestimmtheit gelassen[94]; die Pythagoreer mit ihrem treuen sinn für die religiösen anschauungen des volks haben denselben auf ihr centralfeuer übertragen, so verdanken wir ihnen die bewahrung der echten alten bilder 'Zeus' wache' (Διὸς φυλακή), 'Zeus' wachtthurm' (Ζανὸς πύργος), 'Zeus' herrschersitz' (Διὸς θρόνος) oder 'haus des Zeus'[95]. Sehr häufig sind berghöhen und vorgebirge als lichtwarten bezeichnet worden, und danach haben die dort gegründeten niederlassungen und ihre bewohner den namen empfangen. Auf einer felskuppe am südabhang des Lykaion war Λυκόσουρα oder, wie aus dem jüngeren namen der bewohner Λυκουράσιοι folgt, Λύκουρα angelegt[96]; im norden Arkadiens, nahe bei Pheneos

94 s. Schubarts Quaestiones genealogicae historicae (Marb. 1832) s. 101 ff. Lehrs de Arist. st. hom. 231². Noch neuerdings hat sich Bethe Theban. heldenlieder s. 181 ff. grosse mühe gegeben für Z 151 ἔστι πόλις Ἐφύρη μυχῷ Ἄργεος ἱπποβότοιο eine richtigere geographische erklärung aufzustellen, als die alten gaben, die an Korinth dachten: der ionische sänger kümmerte sich weniger um die geographie des Peloponnes als wir, und benutzte eine fertige epische formel (vgl. γ 263), um der mythischen Ἐφύρη geschichtliche farbe zu geben. Das verständniss von Ἐφύρα hat GCurtius Gr. et. s. 716⁵ durch vergleichung von ἔφορος erschlossen.

95 Simplicius zu Ar. de caelo p. 512, 12 Heib. διὸ οἱ μὲν Ζηνὸς πύργον αὐτὸ (di. τὸ ἐν μέσῳ πῦρ) καλοῦσιν, ὡς αὐτὸς ἐν τοῖς Πυθαγορικοῖς (Rose's Ar. pseudep. p. 208 f.) ἱστόρησεν, οἱ δὲ Διὸς φυλακήν, ὡς ἐν τούτοις (de caelo II 13 p. 293ᵇ 3), οἱ δὲ Διὸς θρόνον, ὡς ἄλλοι φασίν. vgl. Boeckh kl. schr. 3, 275 Philolaos 95 f. Ζανὸς φυλακή auch bei Proklos zu Euklid p. 90, 17 Fr. Διὸς οἶκος Philolaos nach Stobaeus I p. 196, 19 Wachsm., vgl. Eurip. fr. 487 (Ar. Thesm. 272) ἱερὸν αἰθέρ' οἴκησιν Διός.

96 Λυκόσουρα und Λυκοσουρεῖς Pausanias, Steph. Byz. 422, 3 und die grenzbeschreibung *CIG* I n. 1534, 11 εἰς τὰν ὁδὸν τὰν ἐπὶ Λυκόσουραν. Neuerdings ausgegrabene inschriften, deren älteste aus dem j. 32 des Augustus, also frühestens aus dem j. 11 v. Chr. stammt, geben das ethnikon Λυκουράσιοι s. Δελτίον ἀρχ. '6, 43 f. AThumb in Kuhns ztschr. f. vgl. sprachf. 32, 133 ff. Von nachträglicher missbildung nach dem muster von Κυνόσουρα kann weder an sich noch angesichts des thatbestands die rede sein. Λυκόσουρα ist 'lichtes warte' wie Κυνόσουρα und zwingt eine kürzere form *λύξ gen. λυκός neben λύκος vorauszusetzen. Zum vocalismus vgl. ἐπίουρος (Lehrs de Arist. st. Hom. 107²) neben ἔφορος und das vielleicht erst daraus abge-

lag Λυκουρία (Pausan. VIII 19, 4); der höchste felsgipfel des Parnass hiess Λυκωρεύς, gewöhnlicher Λυκώρεια ebenso wie der am fuss dieser höhe gelegene ort, wo Deukalion bei der grossen fluth gelandet sein und geherrscht haben sollte. Entsprechend hiess Κυνόσουρα ein östliches vorgebirg sowohl bei Marathon als auf den inseln Salamis und Kreta[97]; Κύνουρα Κυνουρία Κυνουριακή das küstenland nordöstlich von Lakedaimon, das zwischen Sparta und Argolis streitige gebiet, wofür in alter zeit auch die form Κυνοσουρία üblich war[98], ebenso eine arkadische landschaft nördlich vom Lykaion: die bewohner Κυνούριοι, bei Pausanias (VIII 27, 4) Κυνουραῖοι; Κονοούρεῖϲ di. Κυνοσουρεῖς nannte sich eine der alten komen, aus denen Sparta bestand, Κυνοσουρεῖς desgleichen eine der fünf ursprünglichen komen von Megara[99]. Dass die Griechen, als sie das sternbild des kleinen bären Κυνόσουρα benannten, nicht an einen hunde-

zogene οὖρος (Θ 80 Λ 840 Ο 370. 659 γ 411; ο 89), sodann ὦρα (Hes. ЄκΗ 30 Tyrt. fr. 10, 11).

97 Auf Kreta nach Eratosth. katast. 2 p. 56 Rob. Aus Hesychios b. II p. 555 ersehen wir dass die worte κυνόσουρα und κυνουρία geradezu appellativisch etwa für vorgebirg gebraucht wurden, und Lykophron 99 sagt neutral πρὸς κύνουρα für klippen: es muss also sehr viel mehr geographische anwendungen dieser worte gegeben haben, als wir heute nachweisen können.

98 Κυνοσουρία geben statt Κυνουρία die maassgebenden hss. des Thukydides IV 56 V 14 und 41, ebenso bei Strabon VII p. 376 (die andere stelle p. 370 mit Κυνουρίαν beweist nichts, weil sie anerkanntermaassen interpoliert ist vgl. Kramer II p. 172 f.) und Lukian Ikaromen. 18 (sowohl durch die hss. als die scholien gestützt): es war eine starke leistung alle diese stellen zu ändern, wie es die herausgeber um die wette thun. Die sonst übliche kürzere form hat zuerst Herodot 8, 73 Κυνούριοι, bei anderen Κυνουρεῖς. Die bewohner der arkadischen landschaft Κυνούριοι in Collitz Gr. dialektinschr. I n. 1181.

99 ἀπὸ φυλῆς Κονοουρέων *CIG* 1347, 9 Κονοουρέα 1386, 3 vgl. Boeckh das. 1, 609 Herodian μον. λ. p. 13, 24 τό τε Κυνόσουρα ἐπὶ τῇ Λακωνικῇ φυλῇ (φυλακῇ hs., s. Hesych., Phot. lex. 188, 15), ἀλλὰ καὶ ἄκρα Μαραθῶνος οὕτως καλεῖται ... ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῆς ἄρκτου (Arat. 36) Paus. III 16, 9 s. Spanheim zu Kallim. h. auf Artemis 94 COMüller Dor. 2, 49 f. Plut. qu. gr. 17 p. 295 b τὸ παλαιὸν ἡ Μεγαρὶς ᾠκεῖτο κατὰ κώμας, εἰς πέντε μέρη νενεμημένων τῶν πολιτῶν, ἐκαλοῦντο δὲ Ἡραεῖς καὶ Πειραεῖς καὶ Μεγαρεῖς καὶ Κυνοσουρεῖς καὶ Τριποδίσκιοι.

schwanz gedacht haben, wird wohl auch ein blöder verstand verstehn. Dieser begriff der lichtwarte konnte nicht geschaffen werden ohne dass zugleich ein gott gedacht wurde, der sie inne hatte und von ihr ausblickte. Gleichzeitig mit den geographischen bezeichnungen müssen also auch die persönlichen begriffe Λύκωρος, der mythische könig der zur zeit der grossen fluth im Phokerland herrschte, ein sohn des Apollon, mit den nebenformen Λυκώρης Λυκωρεύς, Κυνόσουρος der sohn des Hermes, Κύνουρος ein sohn des Perseus[100], entstanden sein; dass sie schattenhaft geblieben sind, mag durch die geläufigkeit der übereinstimmenden ortsnamen bewirkt sein. Eine gleichartige bildung ist Διώρης, so heisst zb. ein held der Epeier, sohn des Amarynkeus: das epos misst die erste silbe als länge, also von adj. δῖος, aber der name der Ζωριάδαι in Teos (*CIG* 3064, 14) weist auf *Δίωρος mit kurzem *i* zurück. Als gleichwerthig endlich sind hierher zu stellen Λυκωπεύς, eine gestalt der aitolischen sage[101], mit den nebenformen Λυκώπης und Λύκωπος, so wie der aus der Argolis bekannte eigenname Λυκοδόρκας (*IGA* 36, 11): da liegt wohl eine art begrifflicher doppelung vor, denn wz. λυκ konnte auch, wie das durch den gebrauch von αὐγάζειν αὐγάζεσθαι verständlich wird, in die bedeutung des sehens übergehen, und das ist in verstärkten formen des stamms wie λεύσσειν und mit nasal Λυγκεύς geschehn.

Es ist eine bekannte thatsache, bei der wir nicht zu verweilen brauchen, dass derselbe wortstamm λυκ- auch zur bildung bedeutsamer cultusnamen des Zeus und Apollon benutzt worden ist. Einer der alterthümlichsten culte Griechenlands haftete an dem arkadischen 'lichtberg' Lykaion, dem höchsten

100 Λύκωρος Pausan. x 6, 4 schol. Eur. Or. 1094 vgl. OJahn Berr. d. sächs. gesellsch. 1, 417 Κυνόσουρος Steph. Byz. 394, 9 Κύνουρος Paus. iii 2, 2. über Διώρης s. Lobeck proll. path. 275 Eustath. zu B 615 p. 303, 10 ff.

101 Apollod. i 8, 6 schol. Eur. Phoen. 417 Diodor iv 65, 2. Λυκώπης Λυκώπας Λύκωπος als eigenname; bei Ovid *met.* 12, 350 weisen die spuren der hss. (s. auch Heinsius) zweifellos auf *iaculatoremque Lycopen* (Kentaure). Das gegenstück κυνῶπις ist epitheton der Hera (Σ 396 Kratinos bei Plut. Perikl. 24) und Helena (Γ 180 δ 145 vgl. Rhein. mus. 23, 335 anm. 53).

punkte des Peloponnes. Auf freiem bergesgipfel, zu dem nur der gott und sein priester zutritt hatte, wurde Zeus Lykaios verehrt, und menschenopfer bis in die kaiserzeit ihm dargebracht. Der abscheu vor dem genuss des menschenfleisches, der von diesem sühnopfer unzertrennlich war, hat sich verkörpert in der sage von Lykaon, dem stammvater Arkadiens; auch in anderen landschaften kommt Λυκάων Λυκάν vor, es ist das einfache fortbildung von Λυκαῖος, wie Hermes thessalisch Ἕρμαιος Ἕρμαυος meistens Ἕρμαος, bei Hesiod us. Ἑρμάων, in Sparta und Arkadien Ἑρμάν hiess[102]. Vieler orten, namentlich im Peloponnes und zu Athen wurde Apollon als Λύκειος verehrt, wofür dichter auch wohl Λύκιος sagen[103], am Parnass sowohl Apollon wie Zeus als Λυκώρειος, in Trozen Artemis als Λυκεία, in Arkadien Pan als Λύκαιος. Wie sollen wir diese beinamen des cultus deuten? Sollen wir, wie man nach der herrschenden vorstellungsweise folgerichtig müsste, in ihnen das ursprüngliche sehn und alle die zahlreichen anwendungen des begriffs, die wir in der vorhergehenden betrachtung keineswegs erschöpft haben, als rückwirkungen jener beinamen erklären? Der widersinn liegt hier zu tage. Grade umgekehrt muss es sich verhalten haben. Der durchsichtige begriff des lichtgottes Λύκος war kräftig genug gewesen alle jene sprossen zu treiben; er übertrug sich unwillkürlich auf die vorstellungen von Zeus und Apollon, als diese den cultus zu beherrschen begannen, und nun musste die vormals selbständige gestalt des Lykos zurücktreten, verblassen und erlöschen. Für Athen lässt sich noch der beweis bündig erbringen.

Ein gymnasion zu Epidauros hiess Λύκειον[104]; bekannter ist das athenische dieses namens, es war dem Apollon Lykeios

102 Die thessal. formen belegt OHoffmann Gr. dial. 2, 437; dem modischen schlagwort zu lieb verkehrt er den natürlichen verlauf, indem er s. 587 Ἕρμα(υ)ος als 'koseform zu Ἑρμάϝων' erklärt. Zu Ἑρμάων Ἑρμάν s. Ahrens kl. schrr. s. 418, wo die belege aus Kaibels metr. inschriften nachzutragen sind.

103 Bruchmann, epitheta deorum p. 27. Photios lex. p. 234, 12 bezeugt ausdrücklich Ἀπόλλων δὲ Λύκειος ἐκτεταμένως.

104 Fouilles d'Épidaure n. 192 Ἰσίωνα . . . γυμνασιαρχήσαντα ἐν Λυκείωι.

geheiligt, der an eine säule gelehnt, den bogen in der linken, den rechten arm über den kopf biegend dargestellt war[105]. Ein Lykeion in Thessalien knüpfte an die Peleussage, nicht an Apollon an[106]. Aber auch das athenische, für das allein der zusammenhang mit Apollon bezeugt ist, gieng ursprünglich diesen gott nicht das mindeste an. Erst unter Perikles' leitung wurde in oder an dem raume ein gymnasion errichtet, dem dann Lykurgos eine würdigere gestalt gegeben hat[107]: in diesem gymnasion stand die statue des Apollon Lykeios (anm. 105), sie konnte also frühestens unter Perikles errichtet werden. Auch nach gründung des gymnasion blieb das Lykeion ein geweihter raum von grosser ausdehnung, der noch in Sullas zeit reichlichen baumwuchs hatte. Das war der ort, wo die bürgerschaft in waffen sich versammelte, wo musterungen und übungen des heeres abgehalten wurden[108], ein athenischer *campus Martius*, auch in seiner staatsrechtlichen geltung dem römischen analogon darin gleich, dass er ausserhalb der stadtmauer lag; der polemarch hatte dort seinen amtssitz. Es musste ein hervorragender gott des alten Athens sein, dem dieser bezirk geheiligt war. Auch andere spuren beweisen das. Ein altes und bedeutendes priesterliches geschlecht Athens, die Λυκομίδαι, deren cultussitz der demos Phlya war, leitete seinen

105 Paus. I 19, 3 (anm. 112) schol. Dem. Timocr. 114 p. 777 f. Dind. Lukianos Anach. 7 vgl. Overbeck Gr. kunstmyth. 3, 208 ff. Über die lage s. CWachsmuth, d. stadt Athen 1, 232.

106 Choirob. in Cramers *AO* II 237, 24 Λύκειον: ἔστιν δὲ τόπος τῆς Θετταλίας, ἔνθα λύκος ἐπιὼν τοῖς τοῦ Πηλέως βουσὶν ἀπελιθώθη. Die aus Ovids *met.* 11, 346 ff. bekannte Peleussage versetzt den ort, wo der wolf zu stein wurde, auf die grenze zwischen Lokris und Phokis, s. Antonin. Lib. 38 am ende.

107 Perikles nach Philochoros b. Harpokr. p. 122, 12 und Hesychios u. Λύκειον; Lykurgos nach dem psephisma des Stratokles in den Vitae X or. p. 852c *CIA* II 240 *b* 7 f. vgl. Paus. I 29, 16 (wo das gymn. nicht τὸ κατὰ Λύκειον sondern τὸ πρὸς τῷ Λυκείῳ καλουμένῳ genannt wird).

108 Aristoph. Frieden 355 f. mit dem schol. zu 353, Hesych. u. Λύκειον; baumbestand: Plut. Sulla 12. Über den *campus Martius* s. Mommsens röm. staatsrecht 3, 379 f. Amtslocal des ἄρχων πολέμαρχος: Hesych. ἐπὶ Λύκειον, Bekkers *AG* 449, 21 (Suid. u. ἄρχων p. 777, 12) vgl. Schoemann De sortitione iudicum p. 42.

ursprung von Lykos ab[109]; das ist sachlich unanfechtbar, aber die sprachliche bildung nöthigt eine mittelstufe anzunehmen: *Λύκομος, wie von Διό-ς in Attika Δίομος[110] wirklich gebraucht worden ist; der in dem geschlecht übliche eigenname Λυκομήδης verhält sich zu diesem Λύκομος wie Ἀλκιμέδων zu Ἄλκιμος (s. 55 f.). Wir hören ferner, dass es in Athen ein jungfräuliches ehrenamt war, das wasser, unzweifelhaft das zur reinigung bestimmte weihwasser in das Lykeion zu tragen, wie auch in den tempel des Zeus Ithomatas täglich wasser aus der quelle der burg Ithome gebracht werden musste; als ihre bezeichnung wird uns aus einem schriftsteller des v jh. Λυκηάδες κόραι überliefert[111]; ihre zahl entsprach den tagen des monats, sie lösten sich also wohl in der regel täglich ab. Dass die sitte auch an anderen orten bestand, zeigt die glosse Λυκαΐδες, die auf ein Λύκαιον zurückweist.

Das attische Lykeion galt als stiftung jenes Lykos, der uns bereits als sohn des Pandion und als feindlicher bruder des Aigeus bekannt ist[112]. Damit ist ausgesprochen, dass das Lykeion thatsächlich dem Lykos gehörte: nur ist der gott, der da gewaltet hatte, zum tempelgründenden heros herabgesunken, gerade so wie es vom rhodischen Lykos hiess, dass er das heiligtum des Apollon Lykios am Xanthos geschaffen hätte (Diod. v 56, 1). Pausanias sagt weiter, dass hier Apollon zuerst seinen namen Λύκειος erhalten habe: wird damit nicht

109 Paus. iv 1, 7 f. vgl. JToepffer Att. genealogie s. 208 ff.

110 nach Δίομος ist der demos Διόμεια, Διομε(ι)ῆς benannt; der heros galt als geliebter des Herakles s. Meineke anall. Alex. 177 f., hatte ein besonderes priesterthum in der Mesogaia (*CIA* ii n. 603, 19) und ein fest Διόμεια (*EM* p. 277, 25 s. Meursius Graecia fer. p. 96); aber auch Zeus wurde als Διομεύς verehrt s. Eustath. zu Δ 46 p. 444, 20.

111 Hes. Λυκηιάδες (hs. Λυκιάδες zwischen λυκηγενέι und λυκηλάτους) κόραι: τὸν ἀριθμὸν λʹ, αἱ τὸ ὕδωρ κομίζουσαι εἰς τὸ Λύκειον Λακεδαιμονίων (Ἀθηναίων verb. Meineke). ebd. Λυκαΐδες: παρθένοι τινές. vgl. Welcker kl. schrr. 5, 50 anm. Den messenischen brauch bezeugt Pausan. iv 33, 1.

112 Paus. i 19, 3 Λύκειον δὲ ἀπὸ μὲν Λύκου τοῦ Πανδίονος ἔχει τὸ ὄνομα, Ἀπόλλωνος δὲ ἱερὸν ἐξ ἀρχῆς τε εὐθὺς καὶ καθ' ἡμᾶς ἐνομίζετο, Λύκειός τε ὁ θεὸς ἐνταῦθα ὠνομάσθη πρῶτος vgl. oben s. 63, 19. 200 f.

anerkannt, dass der Lykeios erst nach dem Lykeion, aber nicht dies nach jenem benannt worden ist? Lykos hat zu Athen keineswegs blos in einem ortsnamen und der sage fortgelebt. Ein gerichtshof, der nicht anders als innerhalb der stadtmauern liegen konnte, hiess ἐπὶ Λύκῳ[113]; es ergibt sich daraus fast mit gewissheit, dass auch im innern der stadt sich ein kleines heiligthum des Lykos befand, an das jener gerichtshof stiess. Andernfalls hätte nicht éin gerichtshof unter vielen durch diese bezeichnung unterschieden werden können. Denn es ist bekannt, dass in oder an den gerichtshöfen Athens allgemein eine umzäunte kapelle und statue des 'heros' Lykos angebracht zu sein pflegte[114]. Die gegenwart des Lykos ist für die gerichtspflege so unerlässlich, dass auch der unvorbereitete fastnachtschwank einer gerichtssitzung in Aristophanes' Wespen nicht vor sich gehen kann, ohne dass das 'heroon des Lykos', wohl nur ein heiligenschrein mit dem bilde, aus dem haus herbeigeschafft wird (819 ff.). Lykos ist der schutzheilige des attischen heliasten; an ihn richtet der 'richtebold' Philokleon bei Aristophanes (Wesp. 389) sein stossgebet ὦ Λύκε δέσποτα, γείτων ἥρως. Die üblichen bilder zeigten ihn in menschlicher gestalt, aber ohne waffen, wie aus Aristophanes (Wesp. 823) hervorgeht; doch muss auch die darstellung als wolf nicht ungebräuchlich gewesen sein (anm. 114). Es ist

113 Poll. 8, 121 τὸ ἐπὶ Λύκῳ (δικαστήριον), ἀφ' οὗ καὶ ἡ Λύκου δεκάς. καὶ ἥρως δὲ ἵδρυτο αὐτόθι ἔχων τοῦ θηρίου μορφήν. πάλαι δ' ἐκεῖ συνῄεσαν οἱ συνδεκάζοντες τὰ δικαστήρια. Mit unrecht haben Hudtwalker, Diaeteten s. 14 und Bernhardy Eratosth. p. 215 die nachricht angezweifelt, s. Schömann de sort. iud. p. 42.

114 Eratosthenes (Bernhardy p. 214) bei Harpokr. p. 53, 6 Λύκος ἐστὶν ἥρως πρὸς τοῖς ἐν Ἀθήναις δικαστηρίοις, τοῦ θηρίου μορφὴν ἔχων, πρὸς ὃν οἱ δωροδοκοῦντες κατὰ ι' γιγνόμενοι ἀνεστρέφοντο, ὅθεν εἴρηται "Λύκου δεκάς" schol. Arist. vesp. 389 πρὸς τοῖς δικαστηρίοις Λύκος ἥρως ἵδρυτο, ἔθυον δὲ αὐτῷ καὶ ἀπένεμον δικαστικὸν μισθόν und ebd. παρὰ τοῖς δικαστηρίοις τὸ τοῦ Λύκου ἡρῷον κτλ. Kasilon lex. rhet. p. 672, 27 Pors. Λύκος ἥρως· ἱδρυμένος οὗτος ἦν ἐν τοῖς δικαστηρίοις· ᾧ καὶ αὐτῷ τὸ δικαστικὸν ἔνεμον, ὡς Ἰσαῖος ἐν Τεμενικῷ (fr. 126 p. 242 Sauppe), bei Zenob. 5, 2 mit der genaueren angabe ἀφώριστο δὲ αὐτῷ τριώβολον τῆς ἡμέρας. Die umzäunung des *sacellum* bezeugt Aristoph. Wesp. 394.

überaus bezeichnend ebenso für die bedeutung des heros wie für den damaligen durchschnittsstand religiöser empfindung, dass, als die demokratie den richtersold gebracht hatte, auch dem Lykos für jede gerichtsitzung der übliche sold, ein dreiobolenstück, geopfert wurde: man würde das für einen scholiastenwitz halten, wenn nicht ein mitten im gerichtsleben stehender schriftsteller wie Isaios es bezeugt hätte.

Der schattenhafte begriff des Lykos hat sich nun mit inhalt erfüllt. Wir haben uns früher überzeugt, wie eng nicht nur die vorstellungen von recht und gerechtigkeit, sondern auch die rechtspflege, wie sie im alterthum unserer völker beobachtet wurde, mit der verehrung des lichtgottes verwachsen waren. Von der fülle der vorstellungen, die durch den begriff des lichtes erzeugt wurden, hat an dem alten Lykos, der reinsten und lange zeit auch durchsichtigsten verkörperung des begriffs, nichts zäher gehaftet und länger gedauert als die beherrschung und leitung der gerichtspflege. Längst hatte man bei den musterungen und übungen des heeres im Lykeion vergessen, dass die blüthe und der stolz des volkes dem lichtgotte gereinigt und geweiht werden sollte; ein gymnasion entstand dort, und Apollon Lykeios schob den alten gott hinweg. Aber nach wie vor ist Lykos bis in die makedonische zeit der schutzheilige der gerichte geblieben, ein verkümmerter und, weil aus dem zusammenhang gelöst, unverstandener rest ehemals lebendigen glaubens. Nach dieser seite ist zu Athen wenigstens nicht wie vermuthlich in Eresos [115] Apollon Lykeios an die stelle des Lykos getreten. Vielmehr ist es zur zeit der demokratie Helios, das sichtbare auge des himmels, der als gott über den gerichten wacht, wie man den ausdrücken ἡλιαία ἡλιάζεσθαι ἡλιαστής entnehmen muss.

Dass der begriff Λύκος in der langen zeit, während welcher die betrachteten sagen, anwendungen und fortbildungen desselben entstanden, noch volle durchsichtigkeit und

115 nach der inschrift von Eresos bei Collitz Gr. dialektinschrr. I n. 281 B 31 p. 106 ernennt die gemeinde für einen staatsprocess zehn anwälte (συνάγοροι), die bei Apollon Lykeios zu schwören haben, nach kräften das interesse der stadt zu vertreten. Das entspricht dem dortigen richtereid bei Zeus und Helios (anm. 51).

lebendigkeit der bedeutung besessen hat, darf als zweifelloses ergebniss erklärt werden. Damit ist aber erwiesen, dass auch in den höchsten gebieten religiöser vorstellung die begriffsbildung den gleichen ausgang und fortgang gehabt hat wie in den niederen. Lykos ist ein begriff so hoch, dass er Zeus selbst den rang streitig machen kann. Aber er gehörte zu dem älteren göttergeschlecht, das mit den Titanen vor dem herrscherantlitz des Zeus sich verbergen musste. Mit Zeus zugleich hat Apollon das erbe angetreten und sich mit ableitungen des damals noch verständlichen namens geschmückt. Als der sprachliche zusammenhang gelöst war, der das verständniss der wortbedeutung aufrecht hielt, begann die volksetymologie ihr loses spiel und machte den gott Λύκος zum wolf, λύκος. Der gedankenlosigkeit secundärer sagenbildung war es ein leichtes, den Apollon Λύκειος in sein gerades gegentheil, einen Λυκοκτόνος 'wolfstödter' zu verkehren, wie schon bei Sophokles (El. 6) zu lesen ist.

Beinamen der götter

13 Wir könnten uns an den erörterten beispielen genügen lassen. Der oben s. 122 geforderte nachweis ist, denke ich, erbracht. Und der geneigte leser, der sich wiederholt durch gleichartige gedankengänge hindurchwinden musste, wird vielleicht finden, dass des guten eher zu viel gethan ist. Aber einzelne wahrnehmungen, die sich uns auf dem wege aufdrängten, verlangen besondere betrachtung, um das gewonnene ergebniss gegen die üblichen einreden sicher zu stellen. Wir haben unsere laufgräben weit genug geführt und können zum angriff übergehn.

Wenn die alten mythologische betrachtungen anstellten, konnten sie das nicht auf andere weise als dass sie von den erfahrungen ihres religiösen bewusstseins ausgiengen. Dies kannte nur persönliche, plastisch ausgestaltete, in sage und dichtung lebendige götter. Von diesen also gieng man aus, auf sie bezog man alle erscheinungen. So lag ein tempel des

'guten gottes' (Ἀγαθοῦ θεοῦ) unweit von Megalopolis in Arkadien; Pausanias kann es nicht über sich bringen, das einfach als thatsache zu verzeichnen (VIII 36, 5), sondern knüpft daran die bemerkung: 'wenn die götter die geber alles guten und Zeus der oberste der götter ist, so sollte man demgemäss folgern, dass das eine benennung (ἐπίκλησιν) des Zeus ist'. Diese art zu denken war berechtigt, insofern sie naturnothwendig war. Auch über ihre spracherscheinungen haben die alten nicht anders geurtheilt noch urtheilen können. Wir lächeln heute, wenn wir einen meister wie Apollonios die verbindung φοβοῦμαί τινα durch ellipse der präposition διά erklären hören. Aber die ganze homerische syntax des Aristarchos, wie sie aus Friedländers übersicht der *schematologia Aristarchea* jeder leicht kennen lernen kann, steht auf derselben stufe: er, wie alle, geht aus von der fertigen, logisch durchgearbeiteten sprache. Mit dieser grammatik haben wir endgültig gebrochen, seitdem wir durch Bopp und JGrimm gelernt haben die sprache geschichtlich zu betrachten. Während die alten, mit der einen muttersprache beschäftigt, ausschliesslich auf das lebendige sprachbewusstsein angewiesen waren, vermögen wir mit hilfe der verwandten sprachen auch vereinzelte erscheinungen in älteren denkmälern sachgemäss zu deuten und umgekehrt gebilde der fertigen sprache zuweilen als ergebnisse zufälliger entwicklung, ja verirrung zu verstehn. In der mythologie haben wir bis heute uns nicht frei gemacht von der beschränkten betrachtungsweise der alten.

Persönliche götter führen je nach den eigenschaften und kräften, die sie bethätigen, besondere beinamen, die naturgemäss in der regel durchsichtig und fasslich sind. Wenn nun begriffe, die als beinamen eines oder mehrerer götter bekannt oder wenigstens solchen ähnlich sind, für sich als bezeichnungen einer gottheit auftreten, so müssen das verselbständigungen von beinamen sein, beinamen die, weil sie geläufig sind, um der kürze willen den doppelnamen vertreten können. Man ist dergleichen aus der dichtersprache gewöhnt. Öfter wird Apollon 'der goldgelockte' genannt: für Pindaros ua. ist ὁ Χρυσοκόμας ohne weiteres Apollon. Schon im homerischen epos ist Ὀλύμπιος ohne beifügung des eigennamens häufig aus-

reichende bezeichnung des Zeus. Auch die cultussprache bedient sich dieser kürzeren ausdrucksweise. Dem Athener ist seine burggöttin 'die jungfrau' und 'die göttin' schlechthin, gerade wie er bei τὼ θεώ, den 'beiden göttinnen' an kein anderes paar als Demeter und Persephone denkt. Man glaubt also ein gutes recht zu haben und methodisch zu verfahren, wenn man diese beobachtung verallgemeinert. Der Sosipolis des cultus von Elis kann seine erklärung erst durch den Zeus Sosipolis von Magnesia erhalten (s. 172 f.), und Tychon, der dem Priapos verwandte gott der weingärten, muss, nachdem wir einen ionischen Ἑρμῆς Τύχων kennen gelernt haben, dazu dienen, 'die längst bekannte und immer neu bezeugte thatsache zu constatieren, dass beiwörter als alleinige bezeichnungen der götter auftreten'[1].

Wir haben oft die entgegengesetzte beobachtung machen können. Die selbständige geltung und verehrung eines sondergottes nöthigte uns, in dem gebrauch des begriffs als beiwort einer persönlichen gottheit einen nachträglichen und späteren vorgang zu sehn; ich erinnere an Artemis Ἀριστάρχη (s. 51 f.), Καλὴ Καλλίστη usw. (53 f.), Zeus Πανόπτης (59 f.), Apollon Μαλεάτας (146), Λύκειος und Λυκωρεύς (211), Zeus Λύκαιος. In nicht wenigen fällen konnten wir nachweisen, dass die unterordnung des alten sondergottes als beiwort niemals vollständig durchgedrungen ist, wie bei Kurotrophos neben Ge und anderen göttinnen (124 f.), Erechtheus neben Poseidon (139 f.), Iatros (149 ff.) neben Apollon, Paian (153 f.) neben Apollon und Asklepios. Ist der begriff des Iason etwa aus dem Apollon Ἰασόνιος oder der Ἀθηνᾶ Ἰασονία von Kyzikos (156), des Sarpedon aus dem Apollon Σαρπηδόνιος und Artemis Σαρπηδονία[2], des Lykos aus Apollon Λύκειος oder Zeus Λύκαιος abgeleitet? Oder war der hergang nicht vielmehr der umgekehrte, dass zu der zeit, als sich persönliche götter vor dem religiösen gefühl des volks zu höherer würde emporhoben, aus dem schattenhaft gebliebenen, aber noch durchsichtigen

1 OKern in den Athen. mittheil. 19, 62.
2 s. RKöhler im Rhein. mus. 14, 471 ff.

begriff des sondergottes ein beiname der nächstverwandten höheren gottheit abgeleitet wurde?

Wer möchte und könnte verkennen, dass aus der lebendigen vorstellung persönlicher götter eine fülle von beiworten hervorwuchs, um ihre macht, ihre äussere erscheinung, ihre berühmtesten cultusstätten zu verherrlichen? Zeus ἐρίγδουπος νεφεληγερέτα, ἄναξ πατήρ, μέγας, Ὀλύμπιος, Aphrodite φιλομμειδής χρυσέη, Παφία Κυπρία Κυθέρεια usw. sind zweifellos erst aus der persönlichen vorstellung abgeleitet. Aber diese beobachtung verallgemeinern heisst den sachverhalt auf den kopf stellen und das werdende mit dem gewordenen für eins erklären. Persönliche götter sind das ergebniss einer vorgeschrittenen entwicklung, hinter ihnen steht die fülle der sondergötter: die unterordnung dieser unter jene mittelst der beinamen ist demnach ein vorgang dritter ordnung; erst im zusammenhang und in folge dieses vorgangs vermag die vorstellung der persönlichkeit neue beinamen aus sich herauszusetzen, und ganz nachträglich, wenn wir zählen wollen, in fünfter linie, kann verselbständigung dieser secundären beiworte zu unmittelbarer bezeichnung der gottheit erfolgen. Die secundären beinamen sind in der überwiegenden masse eigenthum der dichtung und scheiden sich leicht von den primären dh. durch unterordnung von sondergöttern erwachsenen. Schwieriger ist es, sondergötter und verselbständigte secundäre beinamen des cultus aus einander zu halten. Manchmal wird die scheidung sache des guten taktes bleiben. In den meisten fällen stehen sichere anhaltspunkte zur seite. Kein zweifel kann aufkommen, wenn cultus und bildende kunst eine besondere gestalt geschaffen haben, wie bei Nike, Hygieia, Peitho. Einen sicheren schluss auf ursprüngliche selbständigkeit gestattet ferner die verwendung des begriffs als personenname ebenso wie die aufnahme desselben in die heroen- oder landessage; und wenn verschiedene persönliche götter denselben beinamen theilen, ist stets die vermuthung berechtigt, dass er für sich geltung hatte, bevor er jenen zugedacht wurde. Wenn Σώτειρα ohne weiteres als name hier für Artemis dort für Kore gebraucht wurde, so verstehen wir ebenso gut, dass der begriff der retterin sich im örtlichen cultus an die eine oder andere göttin

heftete, wie dass er bedeutsam genug war um in dieser verbindung den eigennamen vertreten zu können. Als σωτήρ ist allenthalben Zeus, Apollon, Asklepios verehrt worden. Es kann kein zweifel sein, dass hinter diesen verschiedenen verknüpfungen ein selbständiger gottesbegriff 'heiland' stand, der nur darum sich leicht wieder aus der verknüpfung ablösen konnte, weil seine ursprüngliche selbständigkeit unvergessen war. Aber, wird man glauben siegreich einzuwenden, der begriff σωτήρ σώτειρα hat sich sprachlich erst zu einer zeit festgestellt, als die persönlichen götter, welche den beinamen führen, längst ausgebildet waren (s. 172). Ist dadurch ausgeschlossen, dass der begriff selbst älter sein könnte als diese sprachliche form? Oder werden wir nicht vielmehr urtheilen müssen, dass Σωτήρ sprachliche erneuerung eines älteren ausdrucks ist? Ein solcher bietet sich in Παιάν: so heisst nicht bloss Apollon und Asklepios (s. 154), sondern auf Rhodos auch Zeus[3]. Wir werden ähnliche fälle später (abschn. 17) fassen. Man darf von allen beiworten, welche einen der selbständigkeit fähigen begriff ausdrücken, vor allem den bezeichnungen göttlicher kraft und thätigkeit, unbesehen die erwartung hegen, dass sie auch einmal selbständige geltung besessen haben, selbst wenn sie in dieser nicht mehr nachweisbar sein sollten. Auch das grammatische gefühl darf in solchen fragen ein wort mitsprechen. Wer könnte, auch wenn uns von selbständiger vorstellung und verehrung der Hygieia, der Nike, des Tychon usw. keine spur vorläge, daran zweifeln, dass Ἀθηνᾶ Ὑγίεια (s. 166 f.), Ἀθηνᾶ Νίκη[4], Ἀφροδίτη Πειθώ, Ἑρμῆς Τύχων (s. 218), Zeus (Dionysos, Pluton) Εὐβουλεύς[5] erst nachträglich aus je zwei selbständigen göttergebilden zusammengewachsen sein müssen?

Mehr als erwägungen werden beispiele überzeugen. Ich wähle sie absichtlich nur aus solchen gruppen von beinamen, deren secundäre entstehung wir ohne einschränkung zugestan-

3 Hesych. Παιὰν Ζεύς: τιμᾶται ἐν Ῥόδῳ.

4 s. ABaudrillart, Les divinités de la Victoire en Grèce et en Italie (Bibl. des écoles franç. fasc. 68) Par. 1894 s. 6 ff.

5 richtig urtheilt AFurtwängler, Meisterwerke der griech. plastik s. 562 'Eubuleus... ist weder Pluton noch Zeus noch sonst ein anderer als eben Eubuleus'.

den haben (s. 219). Denn wenn auch in diesen gebieten häufig genug beinamen nachweislich erst durch unterordnung von sonderbegriffen hinzugekommen sind, so wird man das recht und die pflicht nicht länger bestreiten können, beinamen der kraft und thätigkeit auf ehemalige sondergötter zurückzuführen.

Blondes haar schmückt göttinnen, wie Demeter und Athene, und heroinen, 'blond' (ξανθός) heisst Achilleus und Menelaos. Schwarz (μέλας bei Soph. OC. 29 und κυάνεος) und 'schwarzhaarig' (Eurip. Alk. 438) ist der Hades, aber nicht minder ist Poseidon Μέλανθος und κυανοχαίτης. Aber jenseits dieser anschauungen stehen zwei sich befehdende götter alter ionischer sage, die in der attischen Apaturienlegende hervortreten: der Blonde und der Schwarze, Ξάνθος und Μέλανθος.

Es ist begreiflich und oft geschehn, dass die hauptgottheit eines ortes ἄναξ oder ἄνασσα, δεσπότης δέσποινα (älter πότνια), später κύριος κυρία benannt und auch kurzweg mit diesem beinamen, namentlich in der anrede bezeichnet wurde[6]. Jeder weiss das von dem semitischen hauptgotte: *Baal* bedeutet herr; der gott von Gaza hiess *Marnā* di. unser herr[7]. So ist, um ein beipiel des classischen alterthums daneben zu stellen, die göttermutter im kreise ihrer verehrer einfach 'herrin', *domina*, *era*[8] genannt worden, und lebt unter dem namen *Domna*

6 schon bei Homer ist ἄναξ häufig sowohl beiwort als ersatzbezeichnung von göttern, letzteres besonders von Apollon; ἄνασσα für sich γ 380 ζ 149, Eur. Androm. 934 μὰ τὴν ἄνασσαν. Eurip. Hippol. 88 θεούς γὰρ "δεσπότας" καλεῖν χρεών, 460 ἐπὶ δεσπόταις θεοῖς ἄλλοισιν vgl. Platon Euthyd. 302[d]; nachweise für δεσπότης bedarf es nicht, δέσποινα Soph. Ai. 38 von Athene, Eur. Hipp. 74 von Artemis, anderes gibt Preller, Demeter u. Pers. s. 385 vgl. Lukian Tragopod. 204; der name ist dann im Christenthum auf die jungfrau Maria übergegangen, s. z. h. Theodosios s. 115 Leontios' l. d. h. Johannes El. 42 p. 82, 5 Gelz. In Makedonien der κύριος Ἥρως, auf syrischem gebiet κύριος Ζεύς Renan, mission de Phénicie p. 242 κυρία Ἄρτεμις *CIG* 4470 *f.* κ. Ἀθηνᾶ Amer. Journ. of philol. 6, 212 n. 53 usw., daher denn auch Κυρία statt des eigennamens s. Renan ao. s. 133 f., ὁ ναὸς τῆς Κουρίας am Libanon ebd. s. 242.

7 s. Movers, die Phönizier 1, 171 f.

8 Verg. Aen. 3, 113 'iuncti currum dominae subiere leones' mit Servius' bemerkung 'dominam proprie matrem deum dici Varro et ceteri adfirmant' und 'hanc eandem heram appellari h. e. dominam

noch im christlichen heiligenkalender (26 dec.) fort. Aber eine besondere bewandtniss hat es mit dem ausdruck δέσποινα. Aristophanes lässt den Mnesilochos 'den beiden göttinnen' ein opfer darbringen, er betet (Thesm. 286) 'Demeter, liebe hochgeehrte herrin, du und Phersephatta'; wenn eine verwünschungstafel des Demeterheiligthums von Knidos unmittelbar an die nennung von Demeter und Kore die schlussworte fügt Δέσποινα, ἐμοὶ δὲ ὅσια[9], so kann mit dieser anrede nur dieselbe Demeter gemeint sein. Aber nach attischem glauben gilt Kore als Despoina[10], daher im Homerischen hymnus an Demeter (362) Hades der Kore zusichert, dass sie 'herrschen solle (δεσπόσσεις) über alles was da lebt und wandelt'. Eine epidaurische widmung [Δεσ]ποίναι kann nach beiden seiten gezogen werden. Die beiden göttinnen wurden daher im cultus von Olympia und zu Kyzikos[11] unter dem namen 'die herrinnen' Δέσποιναι zusammengefasst; nichts anderes bedeutet der ausdruck Βασίλαι, den ein in Argos lebender Athener Archelaos[12] gebraucht. Was wir bis hierher beobachtet, liesse sich zur noth nach der herrschenden auffassung erklären. Unver-

tradunt', vgl. Catullus 63, 13 'Dindymenae dominae' 91 'domina Dindymi' 92 'era' und inschriften *CIL* x 6076 xiv 74 us. In Pergamon heisst sie βασίλεια (anm. 33); auf einer inschr. von Kyzikos *CIG* 3668 (2, 934 f.) hat WFröhner Inscr. gr. du Louvre p. 25 mit wahrscheinlichkeit ergänzt Μητρὶ Κοι[ράνῳ.

9 Newton, a history of discoveries at Halicarnassus etc. p. 736 n. 86, das einfache δέσποινα nur noch p. 742 n. 91, 16. 19.

10 Platon Gesetze vii 796[b] ἡ δὲ αὖ που παρ' ἡμῖν Κόρη καὶ Δέσποινα vgl. Verg. Aen. 6, 397 'dominam Ditis thalamo deducere adorti'. — Fouilles d'Épidaure n. 42.

11 Pausan. v 15, 4 (wo man sieht dass zu Olympia sing. Δέσποινα von der tochter gebraucht wurde) und 10; inschr. v. Kyzikos *IGA* 501 [Ξανθίπ??]πη Δεσπόνησιν.

12 Kaibel epigr. 822, 9 (*CIA* iii 172) δᾳδοῦχός με Κόρης, Βασιλᾶν, Διός, ἱερὰ σηκῶν | Ἥρας κλεῖθρα φέρων βωμὸν ἔθηκε Ῥέῃ | Ἀρχέλεως κτλ. Dittenberger ist einem vorschlag GWolffs übereilt gefolgt und hat die sicheren worte Βασιλᾶν Διός in βασιλ[ηί]δος geändert. Βασιλᾶν ist richtiger gen. pl. von βασίλη bei Sophokles fr. 289, Platon (s. anm. 32) und in inschriften (s. 230) vgl. Theognostos in Cram. *AO* ii 111, 12 und Steph. Byz. p. 13, 4 aus βασίλε(ι)α s. Pind. Nem. 1, 39 vgl. Bergk *PL* 1, 249.

einbar ist damit der cultus des Peloponnes. Zu Mistra in der nähe von Sparta ist ein tempelgesetz gefunden worden (*CIG* 1464), welches besondere opfer für Demeter, Despoina und Persephone anordnet, also Despoina von den beiden anderen scharf unterscheidet. Ein altes und berühmtes heiligthum dieser Despoina, dessen ausgrabung die griechische regierung seit 1889 betrieben hat, lag an den abhängen des Lykaion bei Lykosura, der ältesten stadt unter der sonne, wie es bei Pausanias heisst. Das aus éinem steine gearbeitete tempelbild stellte Demeter und Despoina sitzend zu einer gruppe vereinigt dar: Demeter, in der rechten eine fackel haltend, schlang den linken arm um Despoina, und diese hielt in der linken das scepter, mit der rechten stützte sie die auf ihren knien stehende mysterienlade (*cista*); eingerahmt wurde die gruppe rechts von Artemis der jägerin, links von dem gewappneten Anytos, der Titane und erzieher der Despoina genannt wurde[13]. Ausdrücklich wird dabei die verschiedenheit dieser in ganz Arkadien hochgehaltenen Despoina von Kore oder Persephone oder, wie sie in Arkadien genannt wurde Σώτειρα hervorgehoben; eine der wenigen bis jetzt bekannt gewordenen inschriften bestätigt das, indem sie eine weihung 'an Despoina und an Soteira' bezeugt. Da auch Despoina als tochter der Demeter galt, schied man in der weise, dass sie kind des Poseidon, Kore Soteira des Zeus sein sollte. Das sind nachträg-

13 Paus. VIII 37 vgl. 27, 6; hervorzuheben ist 37, 9 ταύτην μάλιστα θεῶν σέβουσιν οἱ Ἀρκάδες τὴν Δέσποιναν, θυγατέρα δὲ αὐτὴν Ποσειδῶνός φασιν εἶναι καὶ Δήμητρος. ἐπίκλησις ἐς τοὺς πολλούς ἐστιν αὐτῇ Δέσποινα (im gegensatz zum namen des geheimcultus), καθάπερ καὶ τὴν ἐκ Διὸς Κόρην ἐπονομάζουσιν, ἰδίᾳ δὲ ἔστιν ὄνομα Περσεφόνη. Inschr. im Δελτίον 6, 45 Βασιλεὺς Ἰούλιος Ἐπιφάνης Φιλόπαππος Δεσποίν[ᾳ] καὶ Σωτίρᾳ δῶρον κτλ. vgl. Paus. VIII 31, 1 τὴν Κόρην δὲ Σώτειραν καλοῦσιν οἱ Ἀρκάδες, aber auch in Sparta nach Paus. III 13, 2 ναὸς Κόρης Σωτείρας, in Kyzikos (vgl. anm. 11) s. Foucart bei Dittenberger *CIGS* 1, 742 und Erythrai s. Dittenb. syll. 370 *b* 33. Die erörterung von Immerwahr, Die kulte und mythen Arkadiens 1, 112 ff., habe ich mich für verpflichtet gehalten zu lesen; mir wollte scheinen, als habe er von dem unfug, der jetzt mit den kulten der einzelnen stämme getrieben wird, eine karrikatur entwerfen wollen und als sei ihm das gelungen.

liche auskünfte der legende. Soteira (s. 219 f.) wie Despoina erkennen wir nun leicht als selbständige begriffe, die beide im peloponnesischen cultus in näheres verhältniss zu Demeter getreten waren und darum auch genealogisch mit ihr verknüpft werden mussten. Bemerkenswerth ist, dass ausser dem standbild der Artemis neben Demeter sich vor dem eingang zum heiligthum ein tempel der Artemis Hegemone befand. Es kann kein zufall sein, wenn in diesem zusammenhang Pausanias der angabe des Aischylos gedenkt, Artemis sei tochter der Demeter, nicht der Leto[14]. Wir können kaum umhin, die Σώτειρα der weihinschrift von Lykosura in der zur rechten der Demeter stehenden Artemis zu vermuthen. Auch Despoina berührt sich nahe mit Artemis: es ist die rede von 'dem heiligen hirsch', der ihr, ehemals wenigstens, gehalten wurde. Selbstverständlich ist darum so wenig Soteira wie Despoina einerlei mit der Artemis des gemeingriechischen glaubens. Die begriffe der 'herrin' und der 'retterin' standen fest, ehe sie concret in cultus und mythus ausgebildet wurden; erst bei diesem letzteren vorgang wurden sie theils ausgeprägten persönlichen gottheiten, wie Persephone oder Kore, untergeordnet, theils konnten sie, wie in der Despoina von Lykosura, selbst der feste kern werden, an den sich concretere vorstellungen anschlossen, und die folge war in dem fall, dass ein gesammtbild entstand, das man mit demselben recht auf diese und jene persönliche gottheit zurückführen konnte. Dass wir aber Despoina als einen gegebenen, auf sich selbst stehenden begriff, als eine sondergottheit zu nehmen haben, darin werden wir bestärkt durch die Pasikrateia der berühmten inschrift von Selinus[15]: das ist eine erneuerung oder variation des begriffs Despoina, und ruft uns den gleichfalls sicilischen Pedia-

14 Aisch. fr. 333 bei Herod. 2, 156: richtig beurtheilt von AWiedemann z. st. s. 559. Es kann wohl kein zweifel sein, dass diese verbindung von Demeter und Artemis der überlieferung eines cultus entnommen ist, wo Σώτειρα als Κόρη galt, dh. einem peloponnesischen. — Den heil. hirsch der Despoina von Lykosura erwähnt Paus. VIII 10, 10.

15 *IGA* 515, 5 oder *IGSI* 268. Als Persephone wird sie allgemein betrachtet nach dem vorgang von HSauppe Nachr. d. gött. gesellsch. 1871 s. 609 und Holm Rhein. mus. 27, 368.

krates (s. 145) in erinnerung: ein beiname der Persephone dürfte selbst dann nicht in dem worte gesucht werden, wenn derselbe sonst nachweisbar wäre.

Wir werden nun auch über die ausserhalb des Peloponnes beobachteten fälle von δέσποινα δέσποιναι (s. 222) anders urtheilen als bisher üblich war. Es nöthigen uns dazu die spuren des einfacheren und auch wohl früher gebräuchlichen πότνια πότνιαι. Theokritos lässt die Syrakusanerin Praxinoa bei der πότνια schwören [16]: die alten verstanden darunter Kore die herrin Siciliens, für die zeit des dichters gewiss richtig. Auch in Athen wird Πότνιαι geradezu für die beiden göttinnen der eleusinischen weihen und der Thesmophorien als cultusname gebraucht [17], und das alter des namens bekundet sich darin, dass er, unter blosser wandelung des hochtons, zur benennung einer bedeutenden cultusstätte der Demeter und Kore, Ποτνιαί in Boiotien gedient hat. Bei Mykale erwähnt Herodot (9, 97) ein 'heiligthum der Potniai', der ausdruck schien ihm allgemein verständlich. Und doch war er doppelsinnig. Bei Aischylos ist πότνια beiwort der Erinys, und Sophokles gebraucht (OC. 84) so in dem anruf ὦ Πότνιαι δεινῶπες das wort unverkennbar als cultusnamen; die fortbildung zu ποτνιάδες, der wir bei Euripides (Or. 318) begegnen: ποτνιάδες θεαὶ... μελάγχρωτες Εὐμενίδες, lässt auf festen selbständigen gebrauch von Πότνιαι in diesem sinne schliessen (s. 10 f.). Wir ahnen, dass hinter den beiden eleusinischen gottheiten und den Eumeniden der ungetheilte begriff der Πότνιαι steht, die mit jüngerem namen zu Athen als Σεμναί in einem heiligthum nahe dem Areopag verehrt wurden. Noch der komiker Philemon hat diese Σεμναί von den Eumeniden unterschieden [18]. Den zusammenhang der

16 Theokr. 15, 14 ναὶ τὰν πότνιαν, schol. τὴν Κόρην· εὖ δὲ τὸ τὰς Συρακουσίας ταύτην ὀμνύναι· φασὶ γὰρ τὸν Δία τῇ Περσεφόνῃ τὴν Σικελίαν δωρήσασθαι, von derselben Pindar fr. 39 Πότνια θεσμοφόρε.

17 Sophokles OC. 1050 λαμπάσιν ἀκταῖς, οὗ Πότνιαι σεμνὰ τιθηνοῦνται τέλη θνατοῖσιν von Eleusis, Aristoph. Thesm. 1148 f. ἥκετέ τ' εὔφρονες ἵλαοι, Πότνιαι, ἄλσος ἐς ὑμέτερον und 1156 ἀντόμεθ' ὦ Θεσμοφόρω πολυποτνία. Über das boiot. Potniai Pausan. IX 8, 1.

18 Philemon im schol. Soph. OC. 42 vgl. Meineke zu Men. et Philem. p. 346 COMüller zu Aesch. Eumen. s. 168 ff. Wichtig scheint

scheinbar am weitesten auseinander liegenden begriffe, der Erinyen und der Demeter, hat schon OMüller durch den hinweis auf Demeter Erinys von Thelpusa und auf die 'schwarze' Demeter von Phigalia mit ihrem von schlangen umgebenen pferdekopf aufgehellt. In den festen formeln des schwurs und der verwünschung pflegt altes lange erhalten zu bleiben, oft noch wenn es nicht mehr vollständig verstanden wird. Die anrufung der 'herrinnen' als unbill strafender und genugthuung schaffender gottheiten muss üblicher gewesen sein als wir jetzt sehn können; denn sie hat sich zu dem verbum ποτνιᾶσθαι verdichtet, das nicht 'irgend eine göttin (πότνια) anrufen'[19] bedeuten konnte, wie man irrig verstand, sondern nur 'die herrinnen' zu hilfe rufen, dieselben an welche die verwünschungstafeln gerichtet werden, im sinne von σχετλιάζειν, δεινὸν ποιεῖσθαι, δεινοπαθεῖν, lat. *quiritare*, deutsch *zeter rufen*, *zetern* usw.

Die begriffe 'könig' und 'königin' scheinen für das himmlische herrscherpaar Zeus und Hera geschaffen. Seit dem VII jahrh. ist 'könig der götter' oder 'könig der unsterblichen' geläufiges beiwort des Zeus bei dichtern aller art, im V jahrh. ὦ Ζεῦ βασιλεῦ üblicher ausruf. Nicht bloss nach phrygischer sage[20] verleiht 'Zeus könig' das königthum, auch nach griechischer vorstellung stammen die könige von Zeus. Xenophon träumt auf dem heereszug vom Zeus Basileus und richtet opfer an ihn. Cultus desselben finden wir auf Paros, in Erythrai und Olbia, vor allem zu Lebadeia. Ihm werden dort die sklaven

mir die von Phylarchos schol. Soph. OC. 39 bezeugte zweiheit der Σεμναί vgl. Preller zu Polemon fr. 41 p. 72 f. Brunn Gr. künstlergesch. 1, 320: man hatte die beiden bilder des Skopas durch ein drittes bild des Kalamis nachträglich vervollständigt. Auf Syros heissen Demeter und Kore σεμνόταται, Ross inscr. ined. 2, 19 n. 109.

19 darauf beruht die irrige behauptung des Helladios bei Phot. bibl. p. 533b 34, dass ποτνιᾶσθαι nur von weibern gesagt werde, vgl. Ruhnken zu Tim. lex. Plat. p. 221. Das wort ist jetzt aus älterer litteratur nicht zu belegen; aber dass es darin vorkam, zeigen die glossen des Hesych. ποτνιᾶται ποτνιῶμαι und Moiris p. 327 Piers. Über den zeterruf s. Chr. Petersen, Forschungen z. d. gesch. 6, 223 f.

20 Arrian anab. II 3, 4 f. (sage von Gordios und Midas) vgl. Theog. 96 ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες. Xenophon anab. III 1, 6 VI 1, 22 VII 6, 44 vgl. Dio Chrys. r. 1, 67. 73. 12, 75 und Preller-Robert 1, 148 f.

bei der freilassung geschenkt, der boiotische bund erkennt ihn als schwurgott an, nach der schlacht bei Leuktra wird ihm ein fest mit wettkämpfen, die Βασίλεια, geschaffen; später schenkten ihm gar die Lebadeer nach einem vom Trephonios eingeholten orakelspruch ihre ganze stadt um ihr unverletzbarkeit zu sichern[21]. Auch auf dem benachbarten Euboia muss dieser cultus bestanden haben: die dortigen preisspiele, welche Pindar (Isthm. 1, 57) andentet, benennt der scholiast (zu 1, 11) Βασίλεια. Dürftig sind dagegen die spuren eines einfach als 'könig' verehrten gottes. Eine aus dem Peloponnes stammende lanzenspitze (*IGA* 564) trägt die aufschrift 'von Theodoros geweiht dem Basileus', und an der mündung des Kaystros erwähnt Strabon (p. 642) ein 'heiligthum des Basileus', das Agamemnon gegründet haben sollte. Es ist mir zweifelhaft, ob diese spuren zur aufstellung eines sondergottes berechtigen.

Anders steht es mit der 'königin'. Allerdings hat auch Hera diesen ehrennamen geführt. Schon die Phoronis sprach von 'der Olympischen königin, der Argeïschen Hera', und so heisst sie einige male in dichtungen βασίλεια, βασιληίς, παμβασίλεια. Auch der lebadeische cultus des Zeus königs erkannte sie an: unter den schwurgöttern des boiotischen bundes (anm. 21) steht neben Zeus könig auch 'Hera die königin', und derselbe Menandros hat dort sowohl dem könig Zeus als Ἥρᾳ βασιλίδι weihungen dargebracht (*CIGS* I 3096 f.). Auf Rhodos wird Ἥρᾳ βασιλείᾳ ein altar geweiht, auf Kos regelmässig geopfert[22]. So haben die Römer auf dem Capitol

21 Paros: Rangabé ant. Hellén. n. 896, 3. Erythrai: Dittenbergers syll. n. 370 *b* 61. Olbia: Latyschev 1, 137. Die βασίλειος στοά zu Athen hat nichts mit Zeus zu thun s. Wachsmuth, stadt Athen II 1 s. 345, 2. Lebadeia s. Paus. IX 39, 4; mehr hebt sich Z. B. in den inschriften hervor: wir haben noch eine urkunde über den tempelbau *CIGS* I n. 3073, 90 ff. schenkungen ebd. 3091. 3096, freilassungen 3080 f. 3083. 3085. Bundeseid der Boioter und Phoker: Lolling in Athen. mitth. 3, 19 ff. Βασίλεια s. Diodor 15, 53 und die inschriftlichen zeugnisse bei Foucart Revue archéol. 1875 t. 29, 112. Orakelspruch des Trephonios über die asylie *CIGS* I 4136 vgl. Holleaux im Bull. de corr. hell. 14, 29 f.: das ist offenbar nachahmung des von städten Asiens gegebenen beispiels s. Rhein. mus. 29, 38 f.

22 Foucart in Revue archéol. 1867 t. 16, 30 f. Kos: s. anm. 40. Dazu Ἥρα Βασιλίς in Pisidien *CIG* 4367 *f* (3, 185).



neben dem *Iuppiter optimus maximus* die *Iuno regina* verehrt, und der gleiche cultus hatte in Lanuvium und auf der burg des alten Veji bestanden, bevor er nach Rom verpflanzt wurde; bei den Marsern finden wir *Iouia regena*[23]. Man sieht, auf italischem gebiete ist die vorstellung einheitlicher und fester gestaltet als bei den Griechen. Denn zur geringen bedeutung, welche Hera als königin erlangt hat, kommt der umstand, dass sie die würde mit anderen göttinnen theilt. Persephone wird als βασιλίς zu Katana geehrt und auf goldblättchen Thurischer gräber als χθονίων βασίλεια angeredet[24]. Den Tarentinern galt Aphrodite als βασιλίς, Empedokles sprach von Κύπρις βασίλεια, Propertius *Venus o regina*[25]: das sind nicht blosse floskeln, die etwa mit dem Horazischen *O Venus regina Cnidi Paphique* auf eine linie gestellt werden könnten. Bemerkenswerther ist die nachricht Herodots (4, 33), dass die weiber der Thraker und Paioner ihre alterthümlichen opfer τῇ Ἀρτέμιδι τῇ βασιληίῃ darbrachten. Dass der schriftsteller nicht willkürlich einen griechischen götternamen dem thrakischen unterschiebt, beweist noch ein römischer votivstein jener gegend aus dem jahre 223 n. Chr., der *Dianae reginae* gesetzt ist[26]. Es ist wichtig dass die vorgriechischen stämme im norden der Balkanhalbinsel den begriff der königin auf ihre Artemis dh. Bendis übertragen hatten. Da das wort βασιλεύς nebst seinen ableitungen erst auf griechischem boden gewachsen ist, wird das beiwort der Thraker so gut wie das lateinische der Iuno ein anderes gewesen sein als βασίλεια.

23 *Iuno regina* des Capitols: Cic. *p. Scauro* 47 *in Verrem* v 72, 182 *de domo* 44, 157 und die zahlreichen inschrr. (zb. *CIL* VI n. 362. 364 f.), vgl. Preller-Jordan 1, 284 f. *Iuno seispita mater regina* in Lanuvium s. Mommsen *CIL* 1, 233 und Ambrosch Stud. u. andeut. 185 f. *Iuno regina* zu Veji Liv. v 21, 3. 10 auf den Aventin verpflanzt ebd. 22, 4 f. Marsische *Iouia reg.* s. Corssen in Kuhns zeitschr. 9, 150 f.

24 Katana: *IGSI* 450, Thurioi ebd. 641. vgl. unten die Βασίλεια auf Thera (s. 231, 34).

25 Hesych. 1, 362 παρὰ Ταραντίνοις δὲ καὶ ἡ Ἀφροδίτη Βασιλίς. Emp. 407 Stein bei Athen. XII 510ᵈ Propert. v 5, 63.

26 Desjardins in Annali dell' inst. 1868 bd. 40, 87 *CIL* III n. 6160, auch ebd. 1003.

Der begriff war älter als seine verknüpfung mit bestimmten persönlichen göttern, älter auch als die verschiedenen ausdrücke dafür. Auf sich gestellt kann diese 'königin' nur die himmelskönigin sein. Diese vorstellung war von dem augenblick an gegeben, als von den urvätern unserer völker die himmlische ehe oder, um in der sprache indischer mythologie zu reden, die hochzeit des Soma und der Sūryā, als das vorbild der irdischen erdacht wurde. Zu reicherer entfaltung ist sie erst bei den europäischen völkern gelangt. Unter den zahlreichen reflexen der griechischen mythologie ist die ehe des Zeus und der Hera nur die bekannteste; dass zunächst Hera das beiwort 'königin' trägt, ist damit wohl begründet. Bis heute lebt die vorstellung fort in Maria der *regina caeli* (oder *caelorum, mundi*)[27], deren krönung darzustellen die kunst der maler gewetteifert hat: sie kann sich also eines alters von mindestens fünf jahrtausenden[28] rühmen. Bei den Griechen ist diese himmelskönigin noch als selbständiger gottesbegriff nachweisbar[29]. In Aristophanes' Vögeln erhält Pisthetairos von Prometheus den rath, sich von Zeus die Basileia zur ehe zu fordern (v. 1536). 'Wer ist die Basileia?' fragt er, und erhält zur antwort 'das schönste mädchen ist's, das sorget für den donnerkeil des vaters Zeus und alles andre zusammen, für den guten rath, für gesetzlichkeit, besonnenheit' usw., wer sie gewinnt, hat alles (1543). Nur mit mühe wird das zugeständniss dieser forderung den himmlischen unterhändlern abgepresst, und nun hält in dem prächtigen schlussstück des lustspiels das königliche hochzeitspaar des neuen vogelreichs den feierlichen einzug. Mit der ihm eigenen scholastik hat

27 s. ASalzer, Die sinnbilder und beiworte Mariens (Linz 1893) s. 461 ff.

28 über das ungefähre alter des *sūryāsūktam* (Rigv. 10, 85 vgl. Webers ind. stud. 5, 178 ff.) s. HJacobi im Festgruss an RvRoth (Stuttg. 1893) s. 68 ff.

29 auch GLoeschke, Vermuthungen zur griech. kunstgeschichte und zur topographie Athens (Dorpat 1884) s. 14 ff. hat das erwiesen, nur dass er die Basileia mit der göttermutter und ihr heiligthum mit dem Metroon am markte identificiert.

Wieseler[30] zu beweiseu versucht, dass dem dichter die Athene selbst als Basileia vorschwebe. Das wenigstens hat er richtig hervorgehobeu, dass das spiel des aristophauischeu scherzes in der wortbeziehung zwischen der βασιλεία des Zeus und seiuer juugfräulicheu tochter Βασίλεια deu zureichendeu grund nicht finde, sondern auf geläufigeu voraussetzungen des attischen cultus beruheu müsse. Es war längst bekannt, dass schon bei Kratinos diese Basileia eine rolle gespielt hatte. Nun habeu wir auch inschriftliche zeugnisse in dem votivrelief an Zeuxippos uud Basileia[31], in dem schou obeu s. 12 herangezogenen volksbeschluss über das heiligthum des Neleus uud der Basile (*CIA* IV n. 53 *a*) und in dem schönen relief, das die eutführung der 'Βασίλη' durch Echelos darstellt. Platon bestimmt die lage einer riugschule des Taureas durch die angabe 'gegeuüber dem heiligthum der Basile': denn so habeu wir uach dem zeugniss der einen handschrift, welche alle auderen anfwiegt, zu lesen[32]. Das heiligthum wird zwischen Dionysostheater uud Ilissos gelegen haben, wo der volksbeschluss gefunden wurde.

Zur erklärung der aristophauischen gestalt hat mau längst den euhemeristisch gefassten mythos des Diodoros (3, 57) herangezogen, der die Basileia, obwohl er sie von Rhea scheidet uud obwohl er betout, dass sie jungfrau geblieben sei, doch den namen μεγάλη μήτηρ erhalten und mutter des Helios und der Selene durch ihren lieblingsbruder Hyperiou werden lässt. Wir keuneu nicht die unterlage für dies sageugewebe des

30 Wieseler, Aduersaria in Aeschyli Prometheum et Arist. Aues p. 124 ff.

31 schol. Ar. av. 1535 ἔστι δὲ καὶ παρὰ Κρατίνῳ ἡ Βασίλεια vgl. Meineke Com. 2, 223. *CIA* II n. 1573 τῶι Ζευ(ξ)ίππωι (vgl. oben s. 142) καὶ τεῖ βασι(λ)είαι, vgl. Conze in den sitzungsb. d. Wiener akad. 1872 b. 71, 320 ff. Raub der Basile durch Echelos: Ephim. arch. 1893 taf. 9 vgl. Kavvadias s. 129 ff.

32 Platon Charm. 153[a] εἰς τὴν Ταυρέου παλαίστραν τὴν καταντικρὺ τοῦ τῆς Βασίλης ἱεροῦ εἰσῆλθον: so, βασιλησ der Bodleianus von erster hand; βασιλικῆς die vulgata, was in jeder hinsicht unhaltbar ist. Dem sinne nach richtig hatten Urlichs Rhein. mus. 12, 307 und Loeschcke ao. s. 16 f. Βασιλείας vermuthet, Bergk *PL* 1, 249 auch bereits die richtige form gefunden, die oben anm. 12 erklärt und belegt worden ist.

Dionysios Skytobrachion: kunde eines cultus der göttermutter als Basileia, wie er zu Pergamon bestand[33], muss er gehabt haben, aber er verarbeitet sichtlich damit eine ganz verschiedene überlieferung von der jungfräulichen himmelskönigin. Auch auf dorischem gebiet taucht der begriff auf. Auf der insel Thera hat sich als kapelle des h. Nikolaos ein antikes heroon erhalten, in welchem eine nische von einem dankbaren ehepaar θεᾷ Βασιλείᾳ geweiht ist[34]. Loeschcke hat sie für die göttermutter genommen, mit mindestens gleichem recht dürfte man an Persephone (s. anm. 24) denken. Ich halte beides für ungerechtfertigt, und trage ohne einen bestimmteren anhalt sogar bedenken das lat. *deae reg(inae)* eines niederrheinischen votivsteins[35] einer persönlichen göttin, also Juno zuzuweisen. Denn da für den begriff der himmelskönigin selbständige geltung und verehrung nachgewiesen ist, so folgt auch, dass wo dieser begriff als beiname persönlicher göttinnen erscheint, er auf diese übertragen sein muss, aber nicht erst aus der persönlichen vorstellung herausgewachsen sein kann; und damit fällt jeder anlass weg, wo wir dem alten sonderbegriff begegnen, eine nachträgliche verselbständigung des beinamens anzunehmen.

Wie bei uns die madonna von Loreto, die mutter gottes von Einsiedeln usw. unterschieden wird, so pflegten sich auch im alterthum die hervorragenden persönlichen götter nach den berühmteren cultusstätten zu spalten; tempelbild und verehrungsform bewirkte verschiedenheiten, die ihren natürlichen ausdruck in ortbezeichnenden beinamen fanden. Von einer eleusinischen Demeter, von einem pergamenischen oder epidaurischen Asklepios usw. konnte man mit fug reden. Es wird vielen zweifellos scheinen, dass alle solche ortsbezeichnungen abgeleitete oder secundäre beinamen seien. Nichts kann irriger sein. Schon die alten, denen diese auffassung wahrlich nahe lag, haben

33 s. Jahrb. der kön. preuss. kunstsammlungen 1888 b. 9, 89.
34 *CIG* II p. 1086 n. 2465 c vgl. Ross Archaeol. aufs. 2, 421 Michaelis in den Annali dell' inst. 1864 t. 26, 257 Loeschcke ao. s. 17.
35 Brambachs inscrr. rhenan. n. 306 p. 79.

sich in einzelnen fällen nicht täuschen lassen. Bei Apollon Δήλιος Ἰσμήνιος Φαναῖος denkt Plutarch gar nicht an die insel Delos, den fluss Ismenos, das vorgebirg Phanai auf Chios[36]. Steht es anders mit beinamen desselben gottes wie Κύνθιος Κύνν(ε)ιος, Διδυμαῖος Θυμβραῖος Κιλλαῖος Παγασαῖος, um Λύκειος Λυκώρειος nicht mehr zu wiederholen? Gottesnamen und ortsbezeichnnng sind in diesen wie in zahlreichen anderen fällen aus der wnrzel derselben vorstellung emporgewachsen. Warum ist noch niemand auf den einfall gekommen, Ἀθηνᾶ einfach als die stadtgöttin Athens zu erklären? Das liegt doch so nahe nnd würde alles kopfzerbrechen über entstehnng nnd bedeutung des götternamens ersparen: Ἀθηνᾶ ist ja sicher aus Ἀθηναία entstanden, und diese adjectivische bildung wird man lieber von der stadt Ἀθῆναι ableiten als für formale wucherung (s. 10) erklären. Warum also hütet man sich hier folgerichtig zu sein? Es gibt noch eine einfache ältere form Ἀθήνη. Diese hat ohne irgend welche veränderung, nnr nnter anwendnng der mehrzahl dazu gedient, eine der göttin heilige stadt zn bezeichnen, Ἀθῆναι, gerade wie Ἑστία sich nmsetzt in Ἑστίαι, den namen eines ortes bei Byzantion (Polyb. IV 43, 5), Ἀμύκλα in Ἀμύκλαι, Θεράπνη in Θεράπναι, Θήβη in Θῆβαι, Μυκήνη in Μυκῆναι; mit fng und recht werden wir aus der thessalischen stadt Ἴχναι, dem cultussitz der Themis Ἰχναία[37], auf eine dort

36 Plut. de E delph. 2 p. 385b Δήλιος δὲ καὶ Φαναῖος (ἐστὶν ὁ Ἀπόλλων) οἷς ἤδη τι δηλοῦται καὶ ὑποφαίνεται τῆς ἀληθείας, Ἰσμήνιος δὲ τοῖς ἔχουσι τὴν ἐπιστήμην. Quelle war Apollodoros oder ein älterer Stoiker vgl. Macrob. *Sat.* I 17, 32. 34 Cornutus 32 p. 67, 2 f., wo Ἀναφαῖος dazu kommt.

37 Strabo IX p. 435 Ἴχναι, ὅπου ἡ Θέμις Ἰχναία τιμᾶται Steph. Byz. p. 342, 19 καὶ Ἰχναία ἡ Θέμις· διωκομένη γὰρ ὑπὸ τοῦ Διὸς κατελήφθη ἐν τοῖς τῶν Ἰχναίων τόποις, καὶ ἀπὸ τοῦ διωχθῆναι κατ' ἴχνος ὠνομάσθη (eine legendarische umdrehung der vorstellung). Aber die Ἰχναία bestand auch ausserhalb dieses örtlichen zusammenhangs, schon der hom. hymnus auf d. del. Apollon kennt v. 94 Ἰχναίη τε Θέμις, und mit dem gleichen rechte heisst so Nemesis *AP* IX 405 Ἀδρήστειά σε δῖα καὶ Ἰχναίη σε φυλάσσοι παρθένος ἡ πολλοὺς ψευσαμένη Νέμεσις; allgemein Lykophron 129 τῆς Ἡλίου θυγατρὸς Ἰχναίας, von den paraphrasten und Tzetzes willkürlich auf Themis bezogen. Das bild des spürenden, der spur folgenden hundes ist auch auf die Erinyen übertragen, s. Aisch. Eum. 246 τετραυματισμένον γὰρ ὡς κύων νεβρὸν πρὸς

verehrte Ἴχνη 'spürerin' zurückschliessen, aus dem ortsnamen Φάναι, an den Apollon Φαναῖος sich knüpft, auf eine Φάνη, die nach früherer beobachtung (s. 202) ohnehin durch die eigennamen Φαναγόρας Φαναγόρα Φαναγόρεια erwiesen ist. Ein directes umschlagen haben wir schon bei Πότνιαι Ποτνιαί (s. 225) wahrgenommen. Da ist ein pluralischer götterbegriff lediglich durch vorschiebung des hochtons zu einem ortsnamen umgewerthet. Auch dieser vorgang ist häufig. Eine makedonische stadt heisst Ἀκεσαμεναί, der name wird vom gründer Ἀκεσαμενός hergeleitet (Steph. Byz. 59, 5). Wir werden den sprachlichen verlauf jetzt wohl richtiger beurtheilen: es müssen dort heilkräftige quellnymphen verehrt worden sein, wie wir sie s. 169 kennen gelernt haben, und ihre benennung war Ἀκεσάμεναι (vgl. s. 159); eine einfachere form derselben vorstellung bezeugt der ort Ἀκεσαί, gleichfalls in Makedonien (Steph. Byz. 59, 3): daraus ergibt sich Ἄκεσαι als femin. zu *Ἄκεσος (s. 158). Μελαιναί hiess ein attischer demos und städte in Arkadien und anderen landschaften[38]: der name weist auf den cultus der Μέλαιναι, der für die arkadische stadt verständlich wird, wenn wir uns der im benachbarten Phigalia verehrten 'schwarzen Demeter' (s. 226) erinnern. Gegenstücke sind die städte Αὐγειαί in Lokris und Lakonien, die beiden att. demen Λαμπτραί: die Αὔγειαι und Λάμπτραι, die sich hier ergeben, haben ihre parallele in den bekannten 'sonnentöchtern', den Heliaden. Aus Θεσπιαί schliessen wir auf Θέσπιαι fem. zu θέσπιος, vermuthlich die Musen, wenigstens legt das die epische formel θέσπις ἀοιδή (ἀοιδός) nahe. Der thessalische ort Λυταί bei Tempe[39] zeugt für Λύται 'löserinnen':

αἷμα καὶ σταλαγμὸν ἐκματεύομεν vgl. 130 f. und Choeph. 1054 αἵδε μητρὸς ἔγκοτοι κύνες ebd. 924. vgl. Welcker, kret. colonie s. 49.

38 Att. demos: Kallimachos fr. 528. 56 vgl. Naeke opusc. 2, 187 f. Arkadien: Steph. Byz. 441, 6 vgl. Paus. VIII 26, 8 (mit der schreibung Μελαινεαί), ausserdem dorf in der Troas (Demetrios b. Strab. XIII p. 603), st. in Lykien und in Kilikien. Μέλαινα heisst auch Hekate bei Kaibel epigr. 376 *d* 2 und die mutter des Deiphos Paus. X 6, 4; häufiger ist Κελαινή Κελαινώ mythologisch verwendet worden.

39 Steph. Byz. 423, 12 Λυταί: χωρίον Θεσσαλίας, διὰ τὸ λῦσαι τὰ Τέμπη Ποσειδῶνα καὶ σκεδάσαι τὸ ἀπὸ τοῦ κατακλυσμοῦ ὕδωρ vgl. Hesych. Λυταίη· Θετταλή.

man hat nicht immer Λύσιππος Λυσίππη gebildet, älterer schicht gehört Ἱππόλυτος Ἱππολύτη an. Nicht anders wird über die ortsnamen Ἀλαλκομεναί (s. 238), Βρυσιαί (vgl. s. 245), Διδυμαί, Ἐλευθεραί usw. zu urtheilen sein.

Logographen, periegeten und grammatiker sind immer bereit gewesen namen von städten und ländern von einem gleichnamigen gründer herzuleiten, ob er auch weit her geholt oder gar erdichtet werden musste. Das weiss jedermann. Aber es ist unstatthafte bequemlichkeit, sich mit dieser billigen erkenntniss über die pflicht des verstehens und begreifens hinwegzusetzen. Erleichtern kann man die mythologische arbeit, wenn man mit einem besenstrich die ganze sippschaft der eponymen wegfegt, aber man verschüttet zugleich eine quelle der erkenntniss. Eine grosse anzahl von ortsnamen wird überhaupt erst verständlich durch den gottesbegriff, der im eponymen enthalten ist; sie sind jünger als diese, höchstens könnte man in einzelnen fällen zugeben, dass beide gleichzeitig unter dem anstoss derselben vorstellung entstanden seien. Es genügt an die anwendungen des begriffs der himmlischen warte zu erinnern (s. 208 ff.), an den berg Kynortion und die arkadische stadt Kynaitha (s. 207), an den berg Kynthos und die inseln Zakynthos, Anaphe, Delos. Wer angefangen hat diesen zusammenhang zu begreifen, wird im stande sein zahlreiche scheinbar örtliche beinamen von göttern richtiger zu würdigen und so dem verständniss der ortsnamen näher zu kommen. Den oben (s. 232) kurz berührten fällen will ich einige beispiele zufügen, welche das gesagte anschaulich machen werden.

In der Ilias werden Δ 8 (daraus entlehnt Ε 908) als schutzgöttinnen des Menelaos Ἥρη τ' Ἀργείη καὶ Ἀλαλκομενηὶς Ἀθήνη zusammengestellt. Beide dem homerischen epos sonst fremde beinamen müssen gleicher art sein, entweder also bezeichnungen berühmter cultusorte oder wesentlicher eigenschaften. Jene annahme ist ausgeschlossen. Freilich hat schon der dichter der Phoronis (fr. 4 K.) Ἥρη Ἀργείη die Hera von Argos genannt. Aber begriff und wort hatten lange vorher bestanden; das adjectivum Ἀργείη setzt zwar ein ἄργος aber nicht die stadt Argos voraus; die benennung der stadt und die einsetzung des dortigen cultus muss beides als anwendung bereits

vorhandener vorstellungen angesehn werden. Zu Sparta gab es einen tempel der Hera Argeia, dessen gründung in mythische zeit verlegt wurde; denselben cultus finden wir auf Kos und, was mir das wichtigste scheint, in engem zusammenhang mit der verehrung des Diomedes im lande der Veneter[40]: dort hatte sie alterthümlicher weise nicht einen tempel sondern einen heiligen hain; ihr cultus war durch Ionier bei ihren frühesten seefahrten im westen verbreitet worden. Die vorstellung ist also Doriern und Ioniern gemeinsam gewesen; damit ist ausgeschlossen, dass das ansehn einer berühmten cultusstätte erst den begriff veranlasst haben könnte. Die mythische vorstellung, welche an dem hain im Veneterland haftete, ist bedeutsam: wölfe und hirsche leben dort in voller eintracht und lassen sich von den menschen streicheln; wenn thiere sich dorthin flüchten, sind sie vor aller weiteren verfolgung sicher. Das ist eine vorstellung des götterlandes und der paradiesischen zeit. Wir haben unter dem Argos, dessen begriff sich in Hera Argeia wiederholt, nicht eine niederung oder ebene[41], sondern das götterland zu verstehn, und das wird berechtigt scheinen, wenn wir uns des etymologischen zusammenhangs mit ἀργός ἀργής ἀργινόεις und den ableitungen ἄργιλλα ἄργυρος erinnern.

Auch die Athene Ἀλαλκομενηίς muss somit auf eine eigenschaft bezogen werden. Man würde in ihr wohl nie etwas anderes gesucht haben, wenn nicht die benachbarte Here einzelne veranlasst hätte eine ortsbezeichnung zu erwarten. Die namensform zeigt, dass das beiwort weibliches adjectiv

40 Paus. III 13, 8 Ἥρας ἐπὶ τῷ λόφῳ ναὸς Ἀργείας· ἱδρύσασθαι δὲ Εὐρυδίκην φασὶ Λακεδαίμονος θυγατέρα, γυναῖκα δὲ Ἀκρισίου τοῦ Ἄβαντος. Paton and Hicks, The inscrr. of Kos n. 38, 5 δεκάτᾳ (μηνός) Ἥραι Ἀργείαι Ἑλείαι Βασιλείαι δάμαλις κριτά. Strabo V p. 215 τῷ δὲ Διομήδει παρὰ τοῖς Ἐνετοῖς ἀποδεδειγμέναι τινὲς ἱστοροῦνται τιμαί· καὶ γὰρ θύεται λευκὸς ἵππος αὐτῷ, καὶ δύο ἄλση τὸ μὲν Ἥρας Ἀργείας δείκνυται, τὸ δ' Ἀρτέμιδος Αἰτωλίδος (dh. der Laphria). προσμυθεύουσι δ' ὡς εἰκὸς τὸ ἐν τοῖς ἄλσεσι τούτοις ἡμεροῦσθαι τὰ θηρία καὶ λύκοις ἐλάφους συναγελάζεσθαι, προσιόντων δὲ τῶν ἀνθρώπων καὶ καταψώντων ἀνέχεσθαι, τὰ δὲ διωκόμενα ὑπὸ τῶν κυνῶν ἐπειδὰν καταφύγῃ δεῦρο, μηκέτι διώκεσθαι. Mit Argos vgl. die mythische insel Leuke.

41 das ist die übliche, zuerst von COMüller Orchomenos s. 125 begründete ansicht.

zu Ἀλαλκομενεύς ist, wie zu βασιλεύς βασιληίς, Βρισεύς Βρισηίς, Νηρεύς Νηρηίς, Οἰνεύς Οἰνηίς, Περσεύς Περσηίς (s. 11). In der boiotischen sage war dieser Alalkomeneus[42] der erste mensch; er sollte die Athene auferzogen haben; als seine gemahlin wird bald Athenaïs bald Niobe genannt; auch in die platäische sage von der hochzeit des Zeus und der Hera ist er verflochten, hier in der form Ἀλαλκομένης. Aus früheren beobachtungen (abschn. 3) folgt dass Alalkomeneus und Alalkomeneïs in der weise correlate ausdrücke desselben begriffs sind, dass der weibliche aus dem männlichen abgeleitet ist. Die junge legende erkennt das an, wenn sie den beinamen der Athene von dem pflegevater oder tempelgründer (anm. 44) herleitet. Aber die selbständigkeit des begriffs ergibt sich nicht nur aus der männlichen sagengestalt, sondern auch daraus, dass der Athenetempel in der nähe der stadt Alalkomenai Ἀλαλκομένειον[43] und dass in ganz Boiotien der zweitletzte monat vor wintersonnenwende Ἀλαλκομέν(ε)ιος genannt wurde. Auch auf Zeus ist der name Ἀλαλκομενεύς, wie auf Hera Ἀλαλκομενηίς übertragen worden[44]. Ein abhängigkeitsverhältniss des beinamens von der stadt Alalkomenai würde schon dadurch ausgeschlossen sein, dass wir den cultus der Athena Alalkomene auch auf der insel Chios kennen[45]. Noch triftigere gründe treten dazu. Ein attisches gebirg soll den namen Alalkomenion (anm. 43) getragen haben, in Arkadien

42 s. Roscher im mythol. lex. 1, 221 COMüller Orchom. 213.

43 Plut. qu. gr. 43 p. 301 Ἴστρος δὲ ... προσιστόρηκεν, ὅτι (ἡ Ἀντίκλεια) τῷ Λαέρτῃ δοθεῖσα πρὸς γάμον καὶ ἀναγομένη περὶ τὸ Ἀλαλκομένειον ἐν τῇ Βοιωτίᾳ τὸν Ὀδυσσέα τέκοι schol. D zu Δ 8 ἡ ἐν Ἀλαλκομεναῖς πόλει τῆς Βοιωτίας τιμωμένη, ἔνθα καὶ Ἀλαλκομένειον Ἀθηνᾶς ἱερόν. ἢ ἀπὸ τοῦ Ἀλαλκομενείου ὄρους τῆς Ἀττικῆς vgl. Steph. Byz. 68, 12 Ἀλαλκομένιον πόλις Βοιωτίας κτλ. Über den monat Ἀλαλκομέν(ε)ιος s. Lipsius Leipz. stud. 3, 207 f. EBischoff ebd. 7, 343 f.

44 Epim. hom. in Cramers *AO* ι 76, 23 (*EM* 56, 8) Ἀλαλκομενηίς: ἐπίθετον τῆς Ἀθηνᾶς παρὰ τῷ ποιητῇ· παρὰ δὲ ἄλλοις Ἥρας καὶ Διός· Ἀλαλκομενεὺς γὰρ Ζεὺς πολλαχοῦ τιμᾶται. οἳ μὲν ἀπό τινος Ἀλαλκομενέως ἱδρυσαμένου αὐτῇ νεὼν καὶ τέμενος· οἳ δὲ ἀπὸ Ἀλαλκομένης τῆς Ὠγύγου θυγατρός κτλ.

45 Bull. de corr. hell. 1, 82 n. 8 nach abschrift des Ciriaco Ἀθηνᾷ Ἀλαλκομένῃ ..... ὅλλου τὸ θυρετρικὸν πῆγμα ἀνέθηκεν τοῦ ἱεροῦ περιβόλου κατασκευῆς: art und umfang der lücke ist unbekannt.

finden wir unweit des alten Mantineia eine 'quelle der Alalkomeneia' (Paus. VIII 12, 7), und der name der boiotischen stadt kehrt wieder sowohl in der illyrischen landschaft der Deurioper als auf Ithaka und der benachbarten insel Asteris[46]. Von derselben wurzel ist sichtlich die makedonische göttin 'Αλκίς gebildet, welche Polybios selbstverständlich für Athene genommen hat[47]. Trotz alledem ist unverkennbar, dass zwischen dem ortsnamen und dem beiwort der Athene ein innerer zusammenhang besteht, wenn auch nicht der nach der üblichen schablone erwartete. Die sage von der geburt der Athena war bei dem boiotischen Alalkomenai angesidelt[48]; den namen Triton führte ein giessbach, eine stadt Athen sollte der kopaische see verschlungen haben. Ist also der begriff der göttin auf die örtlichkeit übertragen worden? Die sache liegt nicht ganz so einfach. Wir haben kurz vorher ein sprachgesetz wahrgenommen, das uns empfiehlt aus dem ortsnamen nicht auf eine 'Αλαλκομενηίς, sondern auf einen pluralischen götterbegriff zurückzuschliessen. Der name der göttin wird auch mit 'Αλαλκομενία, einer tochter des Ogyges in zusammenhang gebracht[49]. Das ist nicht eine mythographische fiction. Auf dem Tilphosischen gebirg lag in der gemarkung von Haliartos ein unbedachtes heiligthum alter schwurgöttinnen, der

46 Strabon VII p. 327 Plut. qu. gr. 43 p. 301d Apollodor bei Strabo X p. 457 oben. Steph. Byz. 75, 14 schreibt die st. in Illyrien und auf Ithaka 'Αλκομεναί, wohl nur durch versehen, vgl. anm. 48.

47 Livius XLII 51, 2 'centum hostiis sacrificio regaliter Mineruae, quam uocant Alcidem, confecto'.

48 Strabo IX p. 413 ἔχει δ' ἀρχαῖον ἱερὸν 'Αθηνᾶς σφόδρα τιμώμενον, καὶ φασί γε τὴν θεὸν γεγενῆσθαι αὐτόθι. Triton: Paus. IX 33, 7. 'Αθῆναι ders. IX 24, 2 Steph. Byz. 35, 4 vgl. COMüller Orch. 57 f. 213.

49 Paus. IX 33, 5 οἳ δὲ εἶναι καὶ τὴν 'Αλαλκομενίαν τῶν 'Ωγύγου θυγατέρων φασί vgl. anm. 44 Photios lex. 446, 22 (Suid. II 2 p. 397, 11) Διονύσιος δὲ ἐν Κτίσεσιν (fr. 3 *FHG* 4, 394) 'Ωγύγου θυγατέρας 'Αλαλκομενίαν (ἀλκομενίαν Phot.) Θελξίνοιαν Αὐλίδα, ἃς ὕστερον Πραξιδίκας ὀνομασθῆναι Pausan. IX 33, 3 'Αλιαρτίοις δέ ἐστιν ἐν ὑπαίθρῳ (s. oben s. 181, 14) θεῶν ἱερόν, ἃς Πραξιδίκας καλοῦσιν· ἐνταῦθα ὀμνύουσι μέν, ποιοῦνται δὲ οὐκ ἐπίδρομον (di. *temerarium*) τὸν ὅρκον· ταύταις μέν ἐστι πρὸς τῷ ὄρει τῷ Τιλφουσίῳ τὸ ἱερόν vgl. Panyasis bei Steph. Byz. 633, 11 νύμφην 'Ωγυγίην, ἣν Πραξιδίκην καλέουσιν. COMüller ao. 128 f.

Πραξιδίκαι: so nannte man sie später in geschichtlicher zeit. Es waren ihrer drei und sie galten als töchter des Ogyges: Alalkomenia, Thelxinoia und Aulis. Voran steht also Ἀλαλκομενία, eine namensform die auch für Athena gebraucht worden ist[50]. Wir kennen nun wohl die ältere benennung dieser genugthuung schaffenden göttinnen, die auch in dem nahen Alalkomenai verehrt wurden und der stadt den namen gaben wie dem heiligthum: sie hiessen Ἀλαλκόμεναι. Damit ist denn auch die antwort auf die frage gegeben, was dies wort bedeute. LMeyer hatte es auf w. *ark alk* 'glänzen, leuchten' zurückgeführt[51]; diese bedeutung hat sogar das subst. ἀλκή in der homerischen formel φλογὶ εἴκελος ἀλκήν (N 330 Σ 154) bewahrt, und sie schimmert noch bei Sophokles (OT. 189) vermuthlich unter dem einfluss alter liturgie einmal durch: εὐῶπα πέμψον ἀλκάν. Aber wenn eine strafende göttin Ἀλαλκομένη Ἀλαλκομενία genannt wurde, so war sie eine abwehrende. Aristarchos behält recht, der mit gesundem sinn das hom. ἀλαλκέμεναι herangezogen hatte[52]. Von hier aus ergibt sich sodann auch ohne weiteres, wie die wehrende, helfende gottheit gerade als Athena gedacht werden konnte, die der Thebanerchor des Sophokles unter seiner dreiheit übelabwehrender götter an erster stelle anruft[53]. Sie war zweifellos schon Ἀλαλκομένη, bevor sie auf einem umweg zu Ἀλαλκομενηίς wurde.

Bei Kaphyai in Arkadien lag ein ort Kondylea mit dem heiligthum einer Artemis Kondyleatis[54]; eine legende, die we-

50 Steph. Byz. 69, 1 καὶ Ἀλαλκομενία ἡ Ἀθηνᾶ ἐκεῖ τιμᾶται.

51 LMeyer, Bem. z. ältesten geschichte d. gr. mythol. s. 17.

52 Steph. Byz. 58, 14 οὐ γὰρ παρὰ τὸ ἀλαλκεῖν, ὡς Ἀρίσταρχος. so Apollon. lex. Hom. 22, 7 Hesych., *AO* I 76, 27 Cornutus 20 p. 38, 11.

53 Soph. OT. 159 πρῶτα σὲ κεκλόμενος, θύγατερ Διὸς ἄμβροτ' (vorher geht ἄμβροτε Φάμα, lies ὄμβριμ'), Ἀθάνα.

54 Paus. VIII 23, 6 Καφυῶν δὲ ἀφέστηκεν ὅσον στάδιον Κονδυλέα χωρίον, καὶ Ἀρτέμιδος ἄλσος καὶ ναός ἐστιν ἐνταῦθα καλουμένης Κονδυλεάτιδος τὸ ἀρχαῖον ..... Καφυεῖς δὲ ... τὴν ἐν ταῖς Κονδυλέαις θεὸν ... καλοῦσιν Ἀπαγχομένην ἐξ ἐκείνου Clemens Al. protr. p. 11, 21 Sylb. Ἄρτεμιν δὲ Ἀρκάδες Ἀπαγχομένην καλουμένην προστρέπονται, ὥς φησι Καλλίμαχος ἐν Αἰτίοις (fr. 3 p. 118 Schn.), καὶ Κονδυλῖτις ἐν Μηθύμνῃ ἑτέρα τετίμηται Ἄρτεμις vgl. Rhein. mus. 23, 336 Wentzel Ἐπικλήσεις cap. VII p. 4 f.

nigstens für unsere frage unerheblich ist, sucht zu erklären, weshalb an stelle des älteren beinamens der jüngere Ἀπαγχομένη getreten war. Das wäre seltsam, wenn der alte beiname, wie es doch für den ersten blick den anschein hat, lediglich eine ortsbezeichnung wäre, die andere von thätigkeit oder leiden entnommene beiworte in keiner weise ausschliessen konnte. Dass aber mehr als eine ortsbezeichnung darin enthalten war, lehrt uns die für Methymna auf Lesbos bezeugte verehrung einer Artemis Kondylitis. Wir müssen also erwarten, dass Ἀπαγχομένη eine erneuerung, wenn man will, übersetzung des älteren, unverständlich gewordenen ausdrucks Κονδυλεᾶτις war. Das phaenomen des letzten mondviertels hat unter anderem zu der vorstellung geführt, als ob ein menschenartiges wesen bis zum tode erwürgt werde dergestalt, dass todtenblässe eintrete und das augenlicht erlösche. Für die griechische vorstellung von der mondgöttin musste daraus das mythische bild eines erhängten mädchens werden. Wir kennen Ἑκάτη Ἀπαγχομένη und die legende von der einsetzung ihres cultus in Ephesos. In die gegend des Othrys versetzt uns die sage von Aspalis: aus gram über die schändung, welche Tartaros ihr angethan, erhängt sie sich; als man die leiche vom strick nehmen will, ist sie verschwunden, statt dessen findet man neben dem tempelbild der Artemis ein schnitzbild, das nun unter dem namen Ἀσπαλὶς Ἀμειλήτη Ἑκαέργη verehrt wird. Auf Rhodos gab es einen tempel der Helena δενδρῖτις: die frauen sollten sie, um rache für den tod des Tlepolemos zu nehmen, an einem baume erhängt haben[55]. Unter den zahlreichen heroinen, die ihr leben am stricke enden[56], beweisen manche

55 Ephesos: Kallimachos (2, 356 n. 4 Schn.) bei Eust. zu μ 85 p. 1714, 43. Aspalis: Antonin. Lib. 13 vgl. Rhein. mus. 49, 471 Schwenck ebd. (1834) 2, 200. Rhodos: Paus. III 19, 10 διαλαβοῦσαι δὴ τὴν Ἑλένην αἱ γυναῖκες ἀπάγχουσιν ἐπὶ δένδρου, καὶ ἐπὶ τούτῳ Ῥοδίοις Ἑλένης ἱερόν ἐστι Δενδρίτιδος (anders Polyainos 1, 13) vgl. OJahn archäol. beitr. s. 325.

56 s. OJahn ao. 324, 63. Euopis: Parthenios c. 31 vgl. Rhein. mus. 49, 471 anm. Der witz des komikers Platon (Mein. Com. 2, 642) bei Zenob. 6, 17 us. τί οὐκ ἀπήγξω, ἵνα Θήβησιν ἥρως γένῃ scheint darauf zu beruhen, dass dort ein Ἀπαγχόμενος verehrt wurde.

schon durch den namen, dass dies motiv bei ihnen echt ist dh. auf jener vorstellung vom absterbenden mond beruht, so Euopis, Phaidra, Polymede (s. 160, 34). In der that vertritt nun die jüngere bezeichnung der Artemis von Kaphyai, Ἀπαγχομένη, einen älteren ausdruck gleicher bedeutung. Hipponax (fr. 1) eröffnet uns das verständniss desselben:

ἔβωσε Μαίης παῖδα, Κυλλήνης πάλμυν·
Ἑρμῆ Κυνάγχα, μῃονιστὶ Κανδαῦλα.

In lydischer mundart war also Κανδαύλης, das wir sonst nur als eigennamen kennen, gleichbedentend mit Κυνάγχης. Hermes ist kein 'hundewürger', wohl aber ist er als lichträuber bekannt: er raubt die rinder des Helios, entführt die Helena nach Aegypten ua. Auch Herakles, der vielfach den Hermes vertritt, kommt als lichträuber vor in der bekannten sage vom dreifussraub: wir verstehn, wie alte grammatiker Hermes und Herakles beide als griechische parallelen dem lydischen Kandaules gegenüberstellen konnten[57]. Indem sie das thun, bezeugen sie, dass für die Lydier Kandaules eine gottheit war, welche gleichsehr an die beiden gestalten der griechischen mythologie erinnerte. In dem ersten bestandtheil καν- und κυν- kann also nicht der begriff hund enthalten sein; er ist uns bereits (s. 207 ff.) als doppelgänger von λυκ- bekannt; zu bemerken ist nur dass wie das latein in *candere* usw., so auch das griechische in κανθός καθαρός usw. das *a* der stammsilbe bewahrt hat, das auch dem *o* in Κονδυλέα usw. zu grunde liegt. Der zweite bestandtheil gr. δυλ- lyd. δαυλ- hat, wie wir hören, 'würgen' bedeutet[58]: ich habe schon früher die vermuthung ausgesprochen, dass auch das wort δοῦλος dahin gehört; wäre dies richtig, so müsste die grundbedeutung der wurzel *stringere*, schnüren gewesen und δοῦλος eigentlich 'der gebundene' also

57 Hesych. Κανδαύλης: Ἑρμῆς ἢ Ἡρακλῆς (voreilig will Meineke hist. com. p. 385 ἢ Ἡρ. tilgen). Κυνάγχης ist Herakles für die Griechen der zeit, welche κυν- nur auf κύων zurückführen konnten, als bändiger des Kerberos; es ist bezeichnend dass das ἄγχειν unvergessen ist, s. Aristoph. Frösche 467 ὃς τὸν κύν' ἡμῶν ἐξελάσας τὸν Κέρβερον ἀπῇξας ἄγχων vgl. Vögel 1575.

58 herr dr. Solmsen belehrt mich, dass im slav. *daviti* würgen lit. *dovyti* quälen eine wurzel *dav-* erhalten ist, welche eine herleitung obiger worte gestattet.

kriegsgefangene sein. Wie dem auch sei, es ist klar dass dieselbe vorstellung des 'lichtwürgens' gleichzeitig zur ortsbezeichnung und zur benennung der gewürgten lichtgöttin verwandt worden ist. Man hat nicht blos die einzelnen vorstellungen vom götterland, den himmlischen strom und berg, die warte usw. in der irdischen heimath localisiert[59], sondern auch den vorgängen im götterreich irdische orte angewiesen, wie dem anfgang des lichtes, so auch dem untergang und der verfinsterung; verständlicher wird das, wenn man sich erinnert, dass diese vorgänge, mythisch gefasst, in cultusmässigen handlungen und spielen, den sogenannten δρώμενα, nachgebildet zu werden pflegten[60]: der ort der gemarkung, an den das herkommen solche darstellungen knüpfte, empfieng begreiflicher weise seinen namen von dem dargestellten mythus. Diese betrachtungen liessen sich noch lange weiterspinnen. Das verhältniss der Artemis Περγαία Περγασία Περασία Περσία zur stadt Perge[61] und dem Perserlande ist bereits früher festgestellt. Andere fälle werden sich erfahreneren forschern noch lohnender erweisen. Durch die aufhellung von völker- länder- und orts-

59 hierhin gehört auch Ἠλακαταῖον: ὄρος Θεσσαλίας, ὅπου καὶ Διὸς Ἠλακαταίου ἱερόν (Steph. Byz. 299, 3): die bedeutung dieses 'lichtbergs' kann nicht zweifelhaft sein nach dem was schon im Rhein. mus. 23, 343 anm. bemerkt wurde. Aber hier haben wir auch noch den älteren und einfachen gottesbegriff Ἠλάκατος bei Hesych. Ἠλακάτεια: ἀγὼν ἐν Λακεδαίμονι, ἀπὸ Ἠλακάτου, ὃς ἦν ἐρώμενος Ἡρακλέους, ὥς φησι Σωσίβιος; und auch da war ein ort desselben namens wie der thessalische berg, nach Herodian (vgl. die epit. der kathol. 139, 4 Schm.) bei Theogn. in Cramers *AO* II 127, 22 Ἠλακαταῖον τόπος Λακωνικῆς (-κοῦ hs.).

60 über die bedeutung der δρώμενα, welche vWilamowitz Eurip. Herakles 1, 59f. unterschätzt, werde ich in der lehre von den cultusformen handeln. Häufig wird man in flurnamen die erinnerung an die alten festbräuche des ortes fortleben finden; als beispiel genüge Strabon XIII p. 605 καὶ ἐν τῇ Παριανῇ δ' ἔστι χωρίον τὰ Σμίνθια καλούμενον, καὶ ἐν Ῥόδῳ καὶ ἐν Λίνδῳ, καὶ ἄλλοθι δὲ πολλαχοῦ: hier schliesst der plural die möglichkeit aus, dass der ortsname von einem tempel (Σμίνθιον) herrühre, für Rhodos ist das fest der Σμίνθια bezeugt (Apollon. lex. hom. p. 143, 11 Athen. III 74f x 445a Inscrr. gr. ins. I n. 762), wonach der dortige monat Σμίνθιος benannt war.

61 s. Rhein. mus. 23, 350 f. und Bergk in vSallets Numism. zeitschr. 11, 334 f.

namen wird zugleich eine alte und wichtige schicht religiöser vorstellungen gewonnen.

Nachdem die oben (s. 220 f.) erforderten bedingungen erfüllt sind, dürfen wir wohl von dem dadurch erworbenen rechte gebrauch machen, aus den beinamen persönlicher götter ehemalige sondergötter zu erschliessen. In aller kürze[62] mag das an dem begriffsgebiete geschehn, das uns schon für die götter der römischen *indigitamenta* als beispiel gedient (s. 76 f.) und auch aus der griechischen mythologie die Blaste (s. 127), den Opaon (145), Maleatas (146) und zahlreiche andere sondergötter (129 ff.) geliefert hat, den flurgöttern. Das aufspriessen der saat besorgt Demeter Χλόη Εὐχλόη wie lat. *Segesta*, Zeus Ἀνθαλής, Ταλλαῖος Ταλετίτας (s. 130); das schwellen und treiben der vegetation Dionysos Φλεύς Φλοῖος Φλῖος Φλέως Φλεών Φλιοῦς[63], Βρισεύς Βρησεύς Βρεισεύς Βρισαῖος Βρησαῖος Βρησαγένης[64], Kore Φλοία; das wachsthum Dionysos Αὐξίτης

62 Für die belege verweise ich im allgemeinen auf die ebenso reichhaltige wie zuverlässige übersicht in Preller-Roberts Gr. myth. I.

63 Φλεύς Herodian μον. λ. p. 6, 5 τὸ δὲ Φλεύς ἐπὶ τοῦ Διονύσου κείμενον, ὡς ἐν ταῖς ἐπικλήσεσιν εὕρομεν, καθ' ἱστορίαν ἐστὶν εἰρημένον vgl. *EM* 796, 43 Φλεύς ὁ Διόνυσος ἐν Χίῳ. Φλοῖος Plut. qu. symp. V 8, 3 p. 683 f εἶναι δὲ καὶ τῶν Ἑλλήνων τινὰς οἳ Φλοίῳ Διονύσῳ θύουσιν. Φλῖος Herodian (II 413, 11 L.) im *EM* 539, 33 τὸ δὲ Φλῖος (σημαίνει δὲ τὸν Διόνυσον) διφορεῖται· τινὲς μὲν γὰρ διὰ τοῦ ῑ γράφουσιν αὐτό, τινὲς δὲ διὰ τῆς ει διφθόγγου. Φλέως in Ephesos Inscrr. in the Brit. mus. III 2 n. 595 τῶν πρὸ πόλεως Δημητριαστῶν καὶ Διονύσου Φλέω μυστῶν, vgl. Hesych. Φλέω: Διονύσου ἱερόν und Hicks ebd. p. 219. accus. Φλεῶνα Ailianos uar. h. 3, 41.

64 Βρισεύς als vater der Briseis Α 392 Ι 132. 174 ua. Βρησεύς in Smyrna *CIG* 3160 Βρησεῖ Διονύσω 3161 θεῷ Βρησεῖ Διονύσω, und so heisst das vorgebirg auf Lesbos Βρῆσα nach Androtion fr. 59 (*FHG* 1, 377) im *EM* 214, 7 und davon Κορνηλία Λευκίου Βρησαιίς *CIG* 2042 s. Böckh 2, 72 vgl. den namen in Mytilene Βρῆσον Βρήσω ἀρχίατρον Collitz Gr. dial. inschr. I n. 255, 2. Βρεισεύς in Smyrna σύνοδος τῶν περὶ τὸν Βρεισέα Διόνυσον *CIG* 3176. 3190 (ergänzt 3177. 3210). Βρισαῖος *EM* 214, 4 Steph. Byz. 186, 20. Βρησσαῖος: ὁ Διόνυσος Hesychios. Διονύσω Βρησαγέν[η lesb. inschr. bei Collitz ao. I n. 292. Merkwürdig ein in Smyrna gefundenes bronzesiegel mit der auf-

und Κρήσιος, zu Metropolis in Ionien Zeus Κρήζιμος[65]; das aufschiessen der ähre (die sog. καῦστις) Demeter Καῦστις wie lat. *Patelena*; die blüthe Dionysos Ἀνθεύς Ἄνθιος Εὐάνθης, Aphrodite und Hera Antheia; das ausreifen und trocknen der getreidekörner, wie lat. *Matura*, Demeter Ἀζησία (s. 129, 19) und Ἑλήγηρις; das mähen Demeter Ἀμαία, wie lat. *Messor Messia*, und noch specieller das niederlegen der einzelnen schwaden Dem. Ἐπόγμιος[66], das garbenbinden Dem. Ἀμαλλοφόρος und Ἰουλώ (s. abschn. 16). Dem ausdreschen auf der tenne steht Dem. Ἁλῳάς (Theokr. 7, 155) und Εὐαλωσία vor, der aufschüttung des korns Dem. Σωρῖτις. Götter des fruchtertrags sind Demeter Εὔκαρπος Καρποφόρος Πολύκαρπος, Dionysos Εὔκαρπος Κάρπιος, Kore Καρποφόρος, Zeus Ἐπικάρπιος und Καρποδότης[67]; göttin des getreidesegens ist Demeter Ὄμπνια. Die mehlgottheit ist Demeter Ἱμαλίς, die brodgöttin in Sicilien Demeter Σιτώ, in Boiotien Dem. Μεγάλαρτος und Μεγαλόμαζος (unten s. 256, 16). Die baumpflanzungen fördert Dionysos Δενδρίτης Ἔνδενδρος und Zeus Ἔνδενδρος; die feigen schafft Dionysos Συκεάτης und Συκίτης, den ölbaum schützt Zeus Μόριος und Athena Μορία. Der winzer rief den Dionysos an für die grünen trauben vor der reife als Ὀμφακίτης, für die reifenden als Εὐστάφυλος Σταφυλίτης, für die weinlese als Προτρύγαιος, für die tafeltrauben als Ἡμερίδης: auch Zeus Ὀπωρεύς (s. 146, 62) kam wohl für ihn in betracht. Auf der insel Mykonos

schrift μυστῶν πρὸ πόλεως Βρεισέων (Le Bas-Waddington n. 248 p. 360), das die ephesischen πρὸ πόλεως μύσται Διονύσου Φλέω (anm. 63) als nahe verwandt erscheinen lässt.

65 Dion. Κρήσιος: Paus. II 23, 7 Διονύσου ναὸς Κρησίου in Argos, Κρησίου δὲ ὕστερον ὠνομάσθη, διότι Ἀριάδνην ἀποθανοῦσαν ἔθαψαν ἐνταῦθα. Zeus Κρήσιμος in Metropolis: schriften der Evang. schule in Smyrna II 2—3 s. 93 ἱερε[ὺς] Μεγάλου Διὸς Κρηζίμου.

66 Eustath. zu Σ 546 p. 1161, 59 ὄγμου δέ, φασί, παράγωγον Ἐπόγμιος, ἐπίθετον Δήμητρος Suidas u. ὄγμος (cod. Coisl. 177 bei Montfaucon Bibl. Coisl. p. 237) und u. ὄιν, so Addaios *AP* 6, 258 ὦ Δάματερ ἐπόγμιε. vgl. WDindorf zu Soph. Philokt. 163.

67 Zeus Ἐπικάρπιος Arrian Epict. diss. I 20, 12 Dio Chrysost. r. 12, 75f. Inschr. von Prymnessos Athen. mitth. 7, 134f. Διὶ μεγίστω Καρποδότη. Isis καρποφόρος, καρποτόκος: Bull. de corr. hell. 12, 194.

opferte man sogar für den vom meere ausgeworfenen seetang (τὸ φῦκος) dem Poseidon Φύκιος [68].

In dieser liste, die auf vollständigkeit gar keinen anspruch erhebt, befinden sich freilich manche namen, deren adjectivische bildung zeigt, dass sie von vornherein als beinamen geprägt waren wie ἐπικάρπιος εὔκαρπος πολύκαρπος εὐστάφυλος ua. Bei andern lässt die wortform erkennen, dass sie geschaffen waren einen sonderbegriff auszudrücken. Selbst ein adjectivum wie Ὄμπνια kann nicht anders beurtheilt werden. Es ist eines stammes mit lat. *opes* [69]: der lautbestand im gegensatz zu gr. ἄφ-ενος, die gleiche bildung und accentuation wie πότνια verweisen das wort zu dem ältesten sprachbesitz; wir dürfen sicher sein, dass Ὄμπνια ursprünglich ebenso selbständig war wie lat. *Ops*. In andern fällen verbürgen wortverwandte begriffe der heroensage die ehemalige verehrung des sondergottes. Hinter Dionysos Εὐστάφυλος und Σταφυλίτης steht der an verschiedenen orten in die heroensage verflochtene Staphylos. Die merkwürdigen variationen des Dionysos Φλεύς usw. machen schon an sich nicht den eindruck, als wenn sie mit der absicht, beinamen des gottes zu bilden, geprägt worden wären; aber wir kennen ausserdem den Phlyos, der nach attischer sage sohn der Ge ist und den Κέλαινος zum sohn hat (Paus. IV 1, 5. 8), den eponymen des demos Phlye, und den sohn des Dionysos und der Chthonophyle Phlias oder Phlius, in letzterer form ist er eponyme von Phlius. Dionysos Βρισεύς usw. ist mir seit langem ein lehrreicher fall gewesen. Ehemals als beweismittel für die verkehrtheit derer, welche die griechische mythologie mit Homer beginnen lassen. Man stritt im alterthum, ob Homer den gott Dionysos schon gekannt habe. Auch wenn der name gar nicht in der Ilias vorkäme, schien sie lautes zeugniss für älteren cultus abzulegen durch die Briseïs, das weibliche gegenstück zu Briseus. Heute denke ich anders, nicht weil mich vWilamowitz [70] überzeugt

68 sacralkalender von Mykonos (Ἀθήναιον 2, 237 f. vPrott, fasti Gr. sacri p. 15) z. 9.

69 s. GCurtius Gr. etym. n. 653 s. 510⁵.

70 vWilamowitz, Homerische untersuchungen (Philol. unters. VII) s. 409 ff.

hätte, der Briseïs als das mädchen von Bresa fasst und damit für jeden, der den früheren erörterungen über die ortsnamen (s. 231 ff.) gefolgt ist und im mythus nicht geschichte sucht, die frage auf demselben flecke lässt, sondern weil mir nun Briseïs und der hinter ihr stehende männliche Briseus den urkundlichen beweis liefert, dass Briseus ein selbständiger gott war, ehe er dem Dionysos auf Lesbos und in Smyrna untergeordnet wurde. Der wandel des vocalismus in Βρισεύς Βρεισεύς Βρησεύς, Βρῖσαι[71] und Βρῆσα (anm. 64) ist gesetzmässig: Βρησεύς verhält sich zu Βρεισεύς wie aeolisch Νῆλος zu ionischem Νεῖλος (s. 13). Zur form mit *i* in Βρῖσα Βρισεύς gesellt sich nun aber eine form mit *y*: die stadt Βρυσιαί oder wie sie in der Ilias (B 583) heisst Βρῡσειαί am Taygeton hatte bedeutenden Dionysoscultus[72]; als das alte städtchen längst zerfallen war, dauerte noch das heiligthum des gottes, dessen bild unter freiem himmel stand; nur weiber durften den tempel betreten, sie allein die opfer verrichten. Wir hatten wohl recht aus dem ortsnamem Βρυσιαί auf Βρύσιαι zu schliessen (s. 234), und erkennen jetzt in diesen Βρύσιαι das achäische gegenstück zu den keischen Βρῖσαι und den von Herodianos, wir sehen nicht mehr aus welchem schriftsteller, angeführten Βρισῆδες (anm. 71), der vervielfältigung der allbekannten Βρισηΐς. Alle diese mythologischen begriffe nebst den zugehörigen ortsnamen Βρῆσα (auf Lesbos) und Βρυσιαί entstammen offenbar derselben wurzel wie das verbum βρύειν schwellen strotzen, das vorzugsweise vom üppigen pflanzenwuchs gebraucht wird, aber in den vulgärgriechischen subst. βρύση βρύσος[73] auch auf den sprudelnden quell über-

71 *EM* 213, 55 Βρῖσαι νύμφαι οὕτω καλούμεναι . . . μελιττουργίαν αὗται τὸν Ἀρισταῖον ἐδίδαξαν vgl. Heraklid. exc. 9 Ἀρισταῖον δέ φασι (Κεῖοι) μαθεῖν . . . παρὰ Βρισῶν τὴν μελιττουργίαν. Dazu Βρισῆδες nach *EM* 604, 54.

72 Βρυσιαί Steph. Byz. 188, 2. Paus. III 20, 3 χωρίον ἔνθα πόλις ποτὲ ᾠκεῖτο Βρυσέαι (so)· καὶ Διονύσου τε (l. δὲ) ναὸς ἐνταῦθα ἔτι λείπεται καὶ ἄγαλμα ἐν ὑπαίθρῳ. τὸ δὲ ἐν τῷ ναῷ μόναις γυναιξὶν ἔστιν ὁρᾶν· γυναῖκες γὰρ δὴ μόναι καὶ τὰ ἐς τὰς θυσίας δρῶσιν ἐν ἀπορρήτῳ.

73 vgl. Meursius lex. grb. p. 95 mit dem nachtrag von Franz zu Critopuli emend. in Meursii lex. (Stendal 1787) p. 24.

tragen ist. Der vocalismus der wurzel hatte sich also frühzeitig gespalten in βρυ- βρι- βρη-, gerade so wie es geschehen ist bei φύω lat. *fu-* (*fuam* usw. *futuo*), φιτύω lat. *fio*, lat. *fe-* in *fecundus felix fenus*. Betreffs der wortbildung ist nach früherem (s. 11 ff.) ohne weiteres klar, dass die form auf -ευς fortbildung einfacherer wortgestalt ist, die in Βρήσα Βρῖσαι vorliegt, im masculinum durch den lesbischen eigennamen Βρῆσος vertreten ist.

Noch ein fall solcher art bietet sich. Es gab einen alten bauernspruch ἡ Ἀμαία τὴν Ἀζησίαν μετῆλθεν (Zenob. 4, 20 ua.) 'die schnitterin hat die reiferin erreicht' dh. die kornernte war günstig, der schnitt hat ausgereifte ähren gefunden. Die alten haben das gerade so thöricht auf Demeter und Persephone gedeutet (s. 129, 19), als sie den Dionysos Κρήσιος auf die Kreterin Ariadne bezogen, wo wir an lat. *crescere* (vgl. *creare*) denken. Es ergibt sich vielmehr aus jenem sprichwort mit gewissheit die selbständige geltung der von uns erwarteten sondergöttinnen Amaia und Azesia.

Je mehr sondergötter von feld und flur wir in der obigen liste von beinamen nachweisen konnten, um so nachdrücklicher wird anderseits die thatsache erhärtet, dass die entwicklung der griechischen religion die alten sondergötter nicht duldete, sondern durch die persönlichen götter, deren allgemeinerem begriff sich jene wie einzelanwendungen oder artbegriffe unterordneten, aufsaugen liess. Sondergötter von irgend welcher bedeutung hat die griechische religion, seit sie ihren höhepunkt erreicht hatte, nicht mehr geschaffen; die wenigen, welche später hervortreten, wie zb. Tyche und Nemesis, waren längst vorgebildet. Aber das bedürfniss, einen besonderen gott für eine einzelne thätigkeit anzurufen, blieb nach wie vor bestehen, und musste, da das leben immer neue verhältnisse schafft, auch neue gottesbegriffe erzeugen. Unter der herrschaft persönlicher götter konnte diesem bedürfniss nur so genüge geschehn, dass der seinem begriffe nach zunächst stehende persönliche gott durch ein neues attribut gewissermassen zum schutze jener thätigkeit verpflichtet wurde.

An einer kleinen thatsache tritt dieser vorgang recht fasslich entgegen. Zu Artaki in Mysien hat man einen mit

einer palmette geschmückten stein gefunden[74], auf welchem in relief die kleine gestalt des Hermes, in der rechten eine geldbörse, in der linken den heroldstab, angebracht ist. Darunter liest man die inschrift ['Ερ]μοῦ ἐλεοπώλ[ου. Der stein war in ein bauwerk eingelassen gewesen. Nach der treffenden vermuthung des herausgebers war er dazu bestimmt, den eingang zu einer ölhandlung zu beschützen. Man hat also das geschäft unter den schutz 'Hermes des ölhändlers' gestellt. Einen gott, der weiter nichts gewesen wäre als blosser 'Ölhändler' konnte man nicht mehr gebrauchen, auch wohl nicht mehr denken.

Dämonen und Heroen

14 Babrios erzählt (*f.* 2), wie ein bauer, dem bei der weinbergsarbeit ein karst abhanden gekommen, vergeblich alle gehilfen danach fragt: in dem bedürfniss, gewissheit zu erlangen, nimmt er sie mit sich in die stadt, um dort alle zu vereidigen:

6 τῶν γὰρ θεῶν δοκοῦσι τοὺς μὲν εὐήθεις
ἀγροὺς κατοικεῖν, τοὺς δ' ἐσωτέρω τείχους
εἶναί τ' ἀληθεῖς καὶ τὰ πάντ' ἐποπτεύειν.

Die götter des dorfs und landes, die bauerngötter sind die einfältigen ihres geschlechts, in der stadt kann man sie nicht brauchen; die von marmelstein und gold schimmernden tempel, der glanz der feste, das alles kommt nur den grossen herren unter den göttern zu, deren scharfem auge und weitem blick die mächtige hand entspricht. Das sind die wahren götter: die ländlichen sind wesen niederer ordnung, etwa wie die feldscherer des dorfs neben den grossen wissenschaftlichen autoritäten der stadt.

Die empfindung, mit welcher der gebildete Grieche, seitdem er persönliche götter in tempeln verehrte, an den fadenscheinigen gestalten eines älteren glaubens vorübergieng, welche die niederen schichten des volks zumal auf dem lande fortfuhren

74 Bulletin de corr. hellén. 1893 b. 17, 527 n. 26.

in ehren zu halten, kommt hier unzweideutig zum ausdruck. Wir freuen uns einer äusserung aus dem alterthum selbst, die uns erklärt, wesshalb die erhaltene litteratur im ganzen so wenig über eine götterwelt zu sagen weiss, die hart neben den Olympiern ihr dasein fristete und an zahl dem geläufigen götterkreis weit überlegen war.

Wenn man Babrios gefragt haben würde, wie er im unterschiede zu den wahren göttern der stadt die ländlichen benenne, würde er ohne besinnen geantwortet haben: dämonen oder heroen. Obwohl an sich ganz verschiedenartig, haben diese beiden begriffe doch so viele berührungen, dass sie, sofern es gilt göttliche wesen niederen rangs zu bezeichnen, im späteren sprachgebrauch ununterscheidbar zusammenfliessen. Als allgemeinste bezeichnung eines göttlichen wesens musste *daimon* im gegensatze zu persönlichen göttern ein wesen bedeuten, das ohne gott (θεός) zu sein an den göttlichen eigenschaften der unsterblichkeit und überlegenen kraft antheil hatte. Und so bestimmt schon der platonische Sokrates die dämonen als mittelwesen und vermittler zwischen göttern und menschen (Symp. 23 p. 202 e f.). Die dehnbarkeit und nahe verwandtschaft dieses begriffs, die in einer späteren betrachtung (abschn. 16) hervortreten wird, machte ihn besonders geeignet, göttliche wesen zu bezeichnen, welchen der entwickelte hellenische glaube einen niederen rang anweisen musste.

Nicht so einfach ist es gegenwärtig, über die zweite benennung sich zu verständigen[1]. Der sprachgebrauch des alterthums und modetheorien unserer zeit wirken verwirrend. An sich sind heroen die seligen geister der abgeschiedenen, vorab der ahnen. Wer hienieden fromm, gerecht und tapfer gelebt hat, geht nach dem tode als ἥρως (*svar-vat* glanzbehaftet) ein zu den unsterblichen. Das epos, indem es die helden-

1 Eine stoffsammlung gibt Friedr. Aug. Ukert, Über dämonen, heroen und genien, in den Abhandl. der sächs. gesellsch. d. wissensch. 2, 172 ff. Die modernste ansicht kann man am leichtesten aus AFurtwänglers darstellung in der Sammlung Sabouroff 1, 15 ff. kennen lernen (s. unten s. 253 f.). ERohde, Psyche s. 137 ff., ist nur dadurch, dass er von Homer ausgeht, gehindert worden die frage zur erledigung zu bringen.

thaten der von achäischen geschlechtern und stämmen verehrten ahnen feierte, hat dem gemeingriechischen bewusstsein die heroen als die helden einer ruhmreichen vorzeit, als von göttern und irdischen frauen oder umgekehrt erzeugte übermenschen zugeführt. Vom volke wurde die alte vorstellung sammt dem ausdruck ununterbrochen festgehalten, den auch nächstverwandte völker, wie die Thraker und wahrscheinlich die Bithynier mit den Griechen theilten. Die verehrung der ahnen ist eng mit dem sacralen mittelpunkt des inneren hauses, dem häuslichen herde verknüpft. Bei dem familienmahl sind daher auch die geister der ahnen gegenwärtig. Die zweite spende gilt 'den heroen'. Brosamen, die zu boden fallen, gehören nicht blos nach der dorischen überlieferung der Pythagoreer sondern auch nach athenischem glauben 'den heroen'[2]; Aristophanes weiss das, und Euripides hatte in der Stheneboia davon eine zierliche anwendung gemacht, welche die komiker begierig aufgriffen: es ist ganz dasselbe, wenn nach deutscher vorstellung die brosamen 'den armen seelen' zufallen. Der abergläubische des Theophrast (char. 16) errichtet sofort 'ein heroon' an dem orte seines hauses, wo er eine heilige schlange gesehn: es ist bekannt, dass wie bei anderen europäischen völkern, so auch bei den Griechen die ahnen als schlangen gedacht wurden[3]. Die vorstellung, dass man sich den eingang ins lichtreich durch

2 Aristoteles (fr. 180 R.) bei Diog. Laert. 8, 34 τὰ δὲ πεσόντα ἀπὸ τραπέζης μὴ ἀναιρεῖσθαι . . ., Ἀριστοφάνης δὲ τῶν ἡρώων φησὶν εἶναι τὰ πίπτοντα, λέγων ἐν τοῖς Ἥρωσι (fr. 2 Bergk p. 1070) 'μηδὲ γεύεσθ' ἅττ' ἂν ἐντὸς τῆς τραπέζης καταπέσῃ' Athen. x 427e τοῖς δὲ τετελευτηκόσι τῶν φίλων ἀπένεμον τὰ πίπτοντα τῆς τροφῆς ἀπὸ τῶν τραπεζῶν mit verweisung auf Euripides fr. 664, wozu Nauck die parodien der komiker anführt. Deutschen glauben s. bei Zingerle, Sitten usw. des Tiroler volkes n. 300 s. 37². Aus den resten von Arist. Heroen sind bemerkenswerth noch fr. 1 (Choerob. dict. p. 259, 3 Gf.) οἱ γὰρ ἥρως ἐγγύς εἰσιν (im hause, bes. bei der mahlzeit) und 3 (Poll. 7, 167) μηδὲ ποδάνιπτρον θύραζ' ἐκχεῖτε μήτε λούτριον, was mit ostpreussischem aberglauben übereinstimmt: die geister der gestorbenen weilen (schützend) an der schwelle des hauses, s. Wuttkes deutschen volksabergl. (Berl. 1869) s. 441 n. 750 Toeppen abergl. aus Masuren (Danzig 1867) s. 112.

3 s. Lippert, Die religionen der europ. culturvölker s. 42 ff.

den lebenswandel auf erden verdienen müsse, findet ihren ausdruck in der sitte dorischer und benachbarter ionischer inseln, angehörige namentlich der adelsgeschlechter nach dem tod durch förmlichen beschluss zu heroen zu erklären (ἀφηρωΐξαι)[4], wie zu Sparta die könige und vieler orten die fürs vaterland gefallenen als heroen hochgehalten wurden; schon in der ersten hälfte des II jh. v. Chr. erweist die ausschliesslich aus attischen bürgern bestehende cultusgenossenschaft der Dionysiasten einem um sie verdienten priester des gottes die gleiche ehre[5]; gründer von städten, retter in kriegsnoth, namhafte schulhäupter werden thatsächlich des cultus, zuweilen auch des namens von heroen theilhaftig, und für die unterthänigkeit der makedonischen zeit bot sich der heroenname als das bequemste und nächstliegende mittel um der verehrung für rettende und städtegründende herrscher schon im leben ausdruck zu geben[6]. Die grenze, die in jener vorstellung gegeben scheint, musste eine flüssige bleiben: jeder denkt von seinen lieben das beste. So wird es denn schon seit dem III jahrh. v. Chr. in Boiotien und allenthalben üblich, den todten überhaupt als 'heros' oder 'guten heros' (ἥρως χρηστὲ χαῖρε) auf den grabsteinen zu bezeichnen.

4 namentlich auf Thera s. *CIG* n. 2467—73 mit den nachträgen 2, 1087 f. Ross inscrr. ined. 2, 83 ff. 3, 12 vgl. Boeckh kl. schrr. 6, 12 Ross Griech. inselr. 1, 72. 2, 18. Anaphe: Ross, Archaeol. aufs. 2, 509—521. Aehnliches bezeugt für das ion. Amorgos Ross inscrr. ined. II n. 122 f. vgl. 120 f. Vgl. KKeil Analecta epigr. et onomatol. p. 39 ff., über Sparta usw. 46 ff. Bezeichnend ist was gerade von Thera Eustathios zu Dion. perieg. 530 p. 206, 34 Bernh. (auch Stephanos Byz. p. 313, 13) bezeugt: ἐν ταύτῃ οὔτε τοὺς ἐτῶν ν̄ θνήσκοντας ἐθρήνουν οὔτε τοὺς ἑπταετεῖς, εἰ θάνοιεν; wer zu den göttern eingeht, nachdem er hienieden die lebenshöhe überstiegen hat, ist nicht zu bedauern sondern glücklich zu preisen.

5 Athen. mittheil. 9, 291 z. 46 f. φροντίσαι δὲ τοὺς ὀργεῶνας, ὅπως ἀφηρωισθεῖ Δι[ο]νύσιος καὶ ἀ[ν]ατεθεῖ ἐν τῶι ἱερῶι παρὰ τὸν θεόν, ὅπου κα[ὶ] ὁ πατὴρ αὐτοῦ vgl. UKöhler ebend. 298.

6 Bekannt ist die verehrung des Brasidas zu Amphipolis aus Thukyd. 5, 11 vgl. Fleckeisens jahrb. 1871 s. 316. Den cultus der schulhäupter kennen wir am besten durch Epikuros; es gehört dahin auch die ehre des bildnisses. Beispiel eines lebenden heros ist der tyrann Nikias von Kos, s. Paton and Hicks Inscrr. of Cos n. 76—80 p. 124 f.

Die stätte der verehrung ist das grabmal; die stadt, in deren umkreis es liegt, geniesst den schutz des dort zur ruhe gekommenen[7]. Einzelne alte gräber gelten so als unterpfand für das heil der stadt; man verehrt den seligen schutzgeist dann unter dem gattungsnamen 'heros' oder 'heroine', mochte nun der eigenname geheim gehalten werden oder vergessen sein[8]. Man versteht so, dass in Thrakien neben der allgemeinen vorstellung, dass die gestorbenen als heroen reiter der himmlischen heerschaar werden[9], der begriff heros auch sich zu dem des schutzgottes verdichten konnte: allenthalben hat man dort kleine roh gearbeitete votivtafeln mit der inschrift κυρίῳ ἥρωι 'dem herrn Heros' und der darstellung eines reiters gefunden[10],

7 Das ist jedem aus Sophokles' Oedipus auf Kolonos bekannt, vgl. Eurip. Herakliden 1026 ff. und mehr bei Lobeck Aglaoph. 279 ff. Das Christenthum hat die vorstellung festgehalten. Jakob der weise 'iuxta muros Nisibe sepelitur ob custodiam uidelicet ciuitatis' (Gennadius de uiris inl. 1); um die leichen Palästinischer mönche entbrennt ein förmlicher kampf zweier städte (Cassianus *conl.* 6, 1 p. 153 Wien.); vgl. Lipsius' Acta apost. apocr. I p. 172, 16. 174, 5 ff. Und da nach bekanntem gesetz des aberglaubens die kraft einer persönlichkeit in jedem glied, ja in allem was zu ihr gehört hat, lebendig ist, so muss auch der besitz einer reliquie den vollen schutz des seligen verbürgen. Die reliquiensucht ist schon im IV jh. n. Chr. völlig entwickelt (z. b. Theodosios s. 188); sie führt bei dem tode heiliger männer häufig zu widerwärtigen scenen förmlicher leichenschändung, s. zb. leben des h. Theodosios s. 97, 9—16 Kallinikos' leben d. h. Hypatios s. 106 f. (137, 26 f. der hs.); sogar der h. Eligius bricht der leiche des h. Quintinus einen zahn aus (Anall. Boiland. VIII 431, 41).

8 s. ERohde, Psyche 161 ff. 695. In dem opferkalender von Ikaria werden wiederholt opfer einfach ἥρωι und ἡρώινῃ vorgeschrieben, einige male mit näherer bezeichnung ἥρωι παρὰ τὸ Ἑλλώτιον, ἥ. ἐν [Δ?]ρασιλείαι, ἥ. Φηραίωι. So in Abdera ἥρωι Αὐλωνείτῃ θυσιασταί *CIL* III suppl. 7378 (Bull. de corr. hell. 8, 49).

9 In der gegend von Amphipolis hat Perdrizet ein kleines denkmal gefunden, das eine weibliche figur auf einem sockel (darauf χαῖρε) und links von ihr zwei, rechts einen auf sie zusprengenden reiter mit flatternder chlamys darstellt, darunter die inschrift Διοσκουρίδης, Ζελμούτας, Ζειπύρων οἱ ηνλιζει ἥρωες καὶ Καλλιόπη ηνλιζει. Bull. de corr. hell. 18, 436.

10 ADumont, Mélanges d'archéologie et d'épigraphie (Par. 1892) p. 218 ff. mit den nachweisen p. 510. Als schutzgott des hauses

dessen christliche umprägung der h. ritter Georg ist; zahlreiche denkmäler thrakischer soldaten beweisen, dass diesen ihr 'herr Heros' eine wichtige gottheit war[11].

Für Griechenland bedurfte es gar nicht dieses vorgangs, um heroen und götter in engere beziehung zu setzen. So gewiss kein mensch sich seiner geburtsstunde zu entsinnen weiss, so gewiss sind alle die ahnen, welche völker, stämme, geschlechter, familien in ihren anfang stellen, mythischer natur. Ehe es eine wissenschaft gibt, kann der mensch die brücke, die er vom thatsächlichen hinüber zum unbekannten schlägt, nur an den himmel anlehnen. Den ausgangspunkt aller geschlechtsreihen bilden götter, die vermittelung mit dem menschengeschlecht göttersöhne. Und diese göttersöhne verleugnen nie, soweit wir noch ihres begriffs habhaft zu werden vermögen, ihr ursprüngliches göttliches wesen. Es ist alte göttersage, die sich in geschichtliche legende umgesetzt hat. Wir haben auf unserm wege schon genug solcher fälle beiläufig beobachtet. Aber damit, dass ein gott in eine ahnenreihe eingestellt wird, ist seine göttliche kraft und werthung nicht ohne weiteres erloschen; sie wirkt fort, soweit sie der cultus schützt, wie wir das zb. an Erechtheus und den thauschwestern beobachten konnten. Aber weil diese alten götter mehr und mehr als heroen gefasst und zu der menschheit in engere beziehung gesetzt werden, bilden sie nun gleichsam eine mittelschicht zwischen göttern und menschen. Und diese schicht war bedeutend genug um geradezu einen gattungsbegriff zu schaffen, dem man alle die älteren götter, welche dem entwickelten religiösen gefühl des Hellenenthums nicht mehr vollwerthig erschienen, bequem unterordnen konnte.

kennen wir ihn aus Kallimachos epigr. 24 Wil. und Kaibels epigr. gr. 841 p. 344.

11 Vielfach sind in Rom auf dem Esquilin und sonst weihungen *deo Heroi sancto*, vorwiegend *deo sancto Heroni* gefunden, mehrfach mit dem bekannten bilde des reiters, s. Henzen Bull. dell' inst. 1873 p. 110 f. Bull. della commissione arch. munic. 1875 b. 3, 83 ff., in Bukarest *Heroni inuicto* (vgl. *Sol inuictus*) Ephem. epigr. 2, 300 n. 368, zu Tomi *Ioui O(ptimo) M(aximo) Heroni* Ephem. epigr. 2, 297 n. 357.

So mussten denn dämonen und heroen in einander laufen. Die Hesiodische dichtung von den weltaltern scheint zwar einen werthunterschied zwischen beiden aufzustellen, indem sie die menschen des goldenen zeitalters zu dämonen (Werke 122), die des vierten, die helden von Theben und Troja, zu heroen und halbgöttern (ebend. 159 f.) werden lässt: aber in beiden fällen sind es seelen entschlafener, ob sie als dämonen oder heroen fortleben. Später wird die unausbleibliche vermischung beider begriffe noch deutlicher. Bei den tragikern wird die seele des todten ohne weiteres 'dämon' genannt; man prägt sogar einen neuen ausdruck, um die mittelstellung zwischen mensch und gottheit zu bezeichnen: 'menschendämon' (ἀνθρωποδαίμων)[12].

Wer sich auf der höhe unserer zeit fühlt, wird in diesen vorkommnissen starke beweise dafür finden, dass die ganze schaar göttlicher wesen, die wir als unterlage der persönlichen götter nachzuweisen bemüht waren, nichts anderes als ahnengeister gewesen sind. Ist man doch bereits weiter gegangen und hat es wahrscheinlich gefunden, 'dass die götterverehrung überhaupt aus der der ahnengeister sich entwickelte'[13].

Der specialforscher, weil er nicht die musse, oft auch nicht die lust und kraft hat zu den letzten fragen vorzudringen und einen allgemeinen gedanken auszudenken, pflegt den schlagwörtern des tags wehrlos gegenüber zu stehn; er dünkt sich ein starker geist und auf der höhe der zeit, wenn er die schlagwörter aufgreift und zum staunen zaghafterer fachgenossen kühn auf sein gebiet anwendet. Nichts kann so handgreiflich unhaltbar oder unzulänglich sein, was nicht als neueste errungenschaft der erkenntniss begierig aufgegriffen würde. Auch das geistige leben hat seine epidemien. Den geringsten widerstand

12 Aesch. Pers. 620 τόν τε δαίμονα Δαρεῖον ἀγκαλεῖσθε, Eurip. Alk. 1003 νῦν δ' ἐστὶ μάκαιρα δαίμων vgl. ERohde Psyche s. 524, 1. Bemerkenswerth br. VII des Herakleitos s. 67, 73 Bern. ἡρῷα δαιμόνων ἀνορυττόμενα. Im Rhesos heisst es 970 κρυπτὸς δ' ἐν ἄντροις τῆς ὑπαργύρου χθονὸς ἀνθρωποδαίμων κείσεται βλέπων φάος; Prokopios hist. arc. 12 t. III 79, 17 Dind. hat dasselbe wort ἀνθρωποδαίμονες von den schaden bringenden gespenstern.

13 so Furtwängler Samml. Sabouroff 1, 16. Unzünftige mythologen hatten das längst bewiesen.

finden sie im gebiet der religionsgeschichte. Wie lange wird es wohl dauern, dass dies gebiet der tummelplatz wüsten halb- oder nichtwissens bleibt? Dass es das schwerste und wichtigste der geschichte ist, sollte doch vielmehr zu nachdrücklicherer forderung von wissen und schulung führen als jedem unberufenen ein recht auf gehör geben. Jetzt ist animismus und totem an der tagesordnung. Es scheint nicht als ob der hase so bald zu tode gehetzt wäre. Welche verwirrung die Spencersche theorie in den köpfen der specialforscher anrichten kann, hat selbst ein gelehrter wie William Robertson Smith erfahren. Weil die verehrung der todten eine reiche und wichtige quelle religiöser und abergläubischer vorstellungen ist, darum muss sie doch nicht die einzige sein. Endlos lang war der weg, den der mensch zurückzulegen hatte um herrschaft über die natur und einsicht in die kräfte, die er nicht zu beherrschen vermag, zu erlangen. In der vorzeit, in welche uns die bildung religiöser vorstellungen zurückführt, vermag der mensch keinen schritt über den frieden seiner hütte hinaus zu thun ohne beängstigende oder räthselhafte wahrnehmungen, die ihm den gedanken an ein höheres wesen, eine gottheit aufdrängen. Er weiss an sich von den seelen der gestorbenen so wenig als von den göttern. Auf welcher von beiden seiten die vorstellung mächtigerer seelischer kräfte ausser uns zuerst entstanden, auf welche sie übertragen ist, mag entscheiden, wer fragen löst wie die, ob das ei oder die henne früher war. Ich denke, es gibt eine quelle, welche ursprünglicher ist als beide vorstellungen, als götter und seelen: das ist der im menschen lebendige geist, der die wichtigste thatsache seines bewusstseins, die beseeltheit, auf das unbekannte anwendet und überträgt.

Jedes ding hat seine standweise und gestalt. Die dinge verrücken und auf den kopf stellen ist nicht das verfahren das zur erkenntniss führt, sondern das alte kunststück der sophistik. Nein, aus verehrten ahnengeistern sind nicht götter geworden. Die spuren von heroenthum, die an einzelnen göttern sich zeigen, sind nicht reste des ursprünglichen, sondern nachträgliche wirkung der sage, die sie in nähere beziehung zum menschengeschlecht gerückt hatte. Dionysos ist erst durch die recht junge verknüpfung mit der Kadmostochter Semele ein

vergöttlichter heros geworden. Von Asklepios und Herakles, den Dioskuren und Helena gilt nachweislich das gleiche. Alle heroen der stämme und geschlechter sind erst dadurch ihrer göttlichkeit allmählich entkleidet worden, dass sie in genealogische reihen aufgenommen und in geschichtliche sage eingewebt wurden. Oft war das eine rückwirkung von aussen. Während der stamm, die gemeinde, das geschlecht an der alten göttlichen verehrung festhielten, schuf die von anderen ausserhalb der gemeinschaft stehenden aufgenommene und weitergebildete sage ausgeprägte heroengestalten, deren allgemeiner geltung sich auch die träger des cultus auf die dauer nicht entziehen konnten. So ist es bei Helena und den Dioskuren gegangen. Aber in der mehrzahl der fälle ist es einfach die macht der sage und der durch sie erzeugten vorstellungen gewesen, welche den gott zum heros herabsinken liess. Wir dürfen mit überzeugung den satz aufstellen, dass alle heroen, deren geschichtlichkeit nicht nachweisbar oder wahrscheinlich ist, ursprünglich götter waren. Den nachweis dafür hat die analyse der heldensage zu erbringen.

Hier soll nur an solchen gestalten, die sich ohne weiteres als alte sondergötter zu erkennen geben, gezeigt werden, dass die herrschaft der persönlichen götter ihnen nur eine untergeordnete rolle als heroen oder dämonen gestatten konnte, so wie wir das wort des Babrios auslegten. Schon WHRoscher hat die beobachtung gemacht[14], dass viele namen sogenannter heroen deutliche beziehung 'zu den von ihnen vertretenen erfindungen, gewerben und thätigkeiten verrathen'. Polemon[15] lehrt uns einen heros Ἀκρατοπότης in Munychia kennen, einen verwandten des zum gefolge des Dionysos gezählten dämon

14 Roscher in Fleckeisens jahrb. 1881 b. 123, 670 f.

15 Polemon (Preller s. 72) bei Athen. II p. 39c, über Ἄκρατος s. Pausan. I 2, 5 und MMeyer in Athen. mitth. 18, 268 f. 446; vgl. Demetrios von Skepsis (Gaede p. 20 fr. 10) und Hegesandros bei Athen. IV 173f Hesych. u. Εὔνοστος Hyginus *f.* 274 'Cerasus uinum cum Acheloo flumine in Aetolia miscuit, unde miscere κεράσαι est dictum'. Für GCurtius Gr. et. n. 52 (so auch Brugman in Curtius' Studien 7, 350) ist trotz des ausdrücklichen zeugnisses des Demetrios Keraon beharrlich der 'heros der köche' von wz. *kar* kochen.

Ἄκρατος; er fügt hinzu, dass zu Sparta bei den gemeinsamen mahlzeiten bilder der heroen Μάττων und Κεράων, des Brodkneters und des Weinmischers aufgestellt und in Achaia ein Δειπνεύς 'Speiser' verehrt wurde. Anderwärts wusste man von Kerasos, dass er zuerst wasser dem wein beigemischt habe: eine ältere form von (Κεράσ-ων) Κεράων. Sogar an einer strasse Spartas, der Ὑακινθίς, waren dieser Matton und Keraon aufgestellt. Demetrios von Skepsis, dem wir diese angabe verdanken, vermehrt die liste durch den 'heros Δαίτης' in der Troas, dessen Mimnermos gedacht haben soll. Die göttlichkeit dieser wesen, welche für die mit dem mahle beschäftigten diener ihre wichtigkeit hatten, folgt aus der thatsache, dass sie hohen göttern als beinamen untergeordnet wurden: auf Kypros wurde nach Hegesandros Zeus als Εἰλαπιναστής und Σπλαγχνοτόμος verehrt, Demeter[16] in Sicilien als Σιτώ, zu Skolos in Boiotien als Μεγάλαρτος und Μεγαλόμαζος. Auch die bearbeitung des getreides stand unter göttlichem schutz. In den mühlen wurden unscheinbare götterbildchen aufgestellt und verehrt (anm. 18), die unter dem gesammtnamen Μυλάντειοι θεοί erwähnt werden. So hiessen sie wenigstens zu Kameiros auf Rhodos: dort sollte Mylas 'einer der Telchinen', der erfinder der mühlen ihren cultus eingesetzt haben[17]. Apollon wurde daselbst als Μυλάντιος verehrt; sogar einen Zeus Μυλεύς bezeugt Lykophron (Alex. 435). Auch einzelbenennungen sind uns überliefert. Als dämon wird Nostos und Eunostos, der gute Molterer, als göttin die Eunostos[18] bezeichnet; in dem mythos von dem Tanagräischen heros

16 Polemon (Preller s. 71) bei Athen. III 109ᵃ x 416ᵇ.

17 Hesych. Μυλάντειοι θεοί: ἐπιμύλιοι. ders. Μύλας: εἷς τῶν Τελχίνων, ὃς τὰ ἐν Καμείρῳ ἱερὰ Μυλαντείων ἱδρύσατο Steph. Byz. 461, 12 Μυλαντία: ἄκρα ἐν Καμίρῳ τῆς Ῥόδου. Μυλάντειοι θεοί. ἀπὸ Μύλαντος ἀμφότερα, τοῦ καὶ πρώτου εὑρόντος [ἐν] τῷ βίῳ τὴν τοῦ μύλου χρῆσιν. Ap. Μυλάντιος Inscrr. gr. insul. I n. 697. *EM* 65, 41 bezeugt Ἀλιτηρία Δημήτηρ καὶ Ἀλιτήριος Ζεύς, aber die beigegebene aetiologie zeigt, dass von mühlengöttern, Ἀλετηρία Dem. und Ἀλετήριος Z. gesprochen wird. Vgl. das spartanische Ἀλεσίαι und den Μύλης Paus. III 20, 2.

18 Eustath. zu υ 106 p. 1885, 25 λέγει δὲ Νόστον ὁ ῥήτωρ ... δαίμονα ἐπιμύλιον ἔφορον τῶν ἀλετῶν, ὃς καὶ Εὔνοστος ἐλέγετο Hesych. Εὔνοστος: ἀγαλμάτιον εὐτελὲς ἐν τοῖς μυλῶσιν, ὃ δοκεῖ ἐφορᾶν τὸ ἐπίμετρον τῶν ἀλεύρων, ὅπερ λέγεται νόστος vgl. Photios lex. 37, 2 (Et.

Eunostos, dessen heiligthum kein weib betreten durfte, ist von dem ursprünglichen vorstellungskreis nichts mehr zu erkennen. Dem dorischen stamm bezeichnet denselben begriff der weibliche dämon Ἱμαλίς[19]: aber in Syrakus wurde Demeter als Ἱμαλίς verehrt, und zu Hierapytna auf Kreta bezeugt der monatsname Ἱμάλιος ein hervorragendes fest der mühlengöttin, während auf Rhodos die nymphe Himalia als geliebte des Zeus galt. Weiter verbreitet war die Ἀλφιτώ, in Chrysippos' zeit zu einem gespenst der kinder geworden[20]: es war die göttin des weissen mehls. Diesen weiblichen vorständen von mehl und küche gesellen sich die Ἐπιμύλιος und die Ἐπικλιβάνιος zu: aus einem syllogismus des Karneades muss man schliessen, dass beide auch beinamen der Artemis waren[21].

Dem gott der da 'wachsen lässt' war die oberste lebenssorge des menschen anvertraut. Der begriff selbst verbürgt seine wichtigkeit. Er liegt in mehrereren ableitungen aus der wz. φυ vor. Phytios heisst ein heros der aitolischen sage nach Hekataios[22]. Orestheus, des Deukalion sohn, der in Aitolien herrschte, erlebte das wunder, dass eine hündin einen rebensteckling gebar, aus dem ein traubenreicher weinstock erwuchs; darum nannte er seinen eignen sohn Phytios; dessen nachkomme war Oineus. Als eigenname war Phytios bis ins VI jh.

m. 394, 3) Εὔνοστος: θεὸς ἐπιμύλιος ἡ δοκοῦσα ἐφορᾶν κτλ. und Welckers gl. 3, 140 f. Über den Tanagräischen Eun. s. Plutarchs qu. gr. 40.

19 Dass Himalis δαίμων τις ἐπιμύλιος, gibt Devarius im index zu Eustathios als zusatz mitten in der aus Athenaios entlehnten erklärung Tryphons, vielleicht nach einer hs., sowohl der Römischen wie der Baseler ausgabe fehlt zu Φ 280 p. 1236, 60 der zusatz. Nach Tryphon (Velsen p. 78) bei Athen. XIV 618d ist ἱμαλίς dorischer ausdruck für νόστος. Demeter Ἱμαλίς in Syrakus nach Polemon (Preller p. 112) bei Athen. III 109a X 416b. Den mythos von Himalia kennt Diodor 5, 55 und Clemens Rom. hom. 5, 13 p. 143, 10 Dressel.

20 Plutarch de Stoic. repugn. 15 p. 1041 τῆς Ἀκκοῦς καὶ τῆς Ἀλφιτοῦς, δι' ὧν τὰ παιδάρια τοῦ κακοσχολεῖν αἱ γυναῖκες ἀνείργουσιν.

21 Sextus emp. adu. dogm. 3, 185. Artemis in diesem zusammenhang wird durch die beziehungen der Hekate zum häuslichen herd verständlich, s. CDilthey Rhein. mus. 27, 390.

22 Hekat. fr. 341 b. Athen. II 35b. Die hündin (κύων) war einmal das gestirn, vgl. Rhein. mus. 23, 335 f. Hesych. Φύτιος: Ἥλιος ἢ Ζεύς; Λητὼ Φυτία bei Antonin. Lib. 17.

zu Rhegion üblich. Wie ernst man einst den begriff genommen hatte, zeigt seine verknüpfung mit höheren göttern: Φύτιος war beiname des Zeus und des Helios, Φυτία zu Phaistos auf Kreta der Leto. Neben φυτ-ιο- war φυτ-αλο- gebildet worden. Der Phytalos der attischen sage[23] hatte die Demeter in seinem hause am Kephissos gastlich aufgenommen und als lohn dafür das gewächs des feigenbaums erhalten; er ist der stammvater des geschlechts der Phytaliden. Aber nach ionischer und dorischer sage galt als schöpfer des feigenbaums Dionysos. Die fortbildungen durch suff. -ιο, -ιμο, -(ι)μιο- haben nur als adjectiva verwendung gefunden, aber indem sie epitheta namhafter götter wurden, Poseidon Phytalios und Phytalmios, Zeus und Dionysos Phytalmios, werfen auch sie ein streiflicht auf die bedeutung des begriffs. Die analogie von Δενδρίτης und Συκίτης (oben s. 243) gestattet uns hierher noch zwei attische heroen zu stellen, den Καλαμίτης und den Κυαμίτης[24]: jener war offenbar der gott des röhrichts, dieser der bohnen und vorsteher des bohnenmarktes. Beide hatten zu durchsichtige benennung, um in die heroensage verwebt zu werden, aber besassen heiligthümer. Dagegen wird als zur umgebung der Demeter gehöriger dämon Ἁδρεύς, der 'reifer' bezeichnet[25]. Auch die weidegötter lassen uns nicht ohne belehrung. Den wichtigsten begriff bildet der den Griechen und Italikern gemeinsame wortstamm φέρβ- (φορβή weide, futter l. *herba*). Die einfachste bildung daraus ist Φόρβος, ein aitolischer heros (Apollod. I 7, 7) und Εὔφορβος. Fortgebildet Φόρβας, ein in zahlreichen sagen auftretender heroenname. Auch zu Athen fehlte er nicht. Er hatte dort ein heiligthum, das Φορβαντεῖον und galt bald als wagenlenker des Theseus bald als von Erechtheus getödteter könig der Kureten, auch als sohn des Poseidon[26].

23 Pausan. I 37, 2 vgl. Töpffer Att. geneal. 247 ff. In Sparta und Naxos wurde der feigenbaum von Dionysos hergeleitet s. Athen. III 78c.

24 Demosth. r. 18, 129 ἐν τῷ κλισίῳ τῷ πρὸς τῷ Καλαμίτῃ ἥρωι vgl. *BAG* 269, 7 Hesych.; über den Κυαμίτης ἥρως Photios lex. 182, 8 *BAG* 274, 14 Pausan. I 37, 4

25 *EM* 18, 36 Ἁδρεύς: δαίμων τις περὶ τὴν Δήμητραν ἀπὸ τῆς τῶν καρπῶν ἁδρύνσεως

26 Φορβαντεῖον Andokides r. 1, 62 Hypereides fr. 171 Sauppe

Die achäischen wagenlenker opferten zu Olympia einem dämon Οἰβώτης oder Ὀιβώτης (Paus. VII 17, 13 f.): offenbar einem heimischen hirtengott.

Für glückliches gelingen wendet man sich noch in späterer zeit an sondergötter. Ein Kreter Pheidon weiht zu Apollonopolis in Aegypten eine statue des 'heros Euhodos' (b. Kaibel *epigr.* 825), der ihm glück verleihen soll, nämlich auf seiner reise; in demselben ort sehn wir aber auch Pan als Euhodos verehrt (Kaibel 826). Die wagenlenker suchten zu Olympia und auf dem Isthmos den dämon Taraxippos[27] zu versöhnen: dort dachte man an Poseidon, auf dem Isthmos an Glaukos des Sisyphos sohn, der von den eigenen pferden zerrissen worden war. Umgekehrt wurde zu Eleusis ein Telesidromos (*CIA* 5) verehrt, wir hören nicht, ob als gott oder heros.

Uebelabwehr ist bereits ein sehr allgemeiner gattungsbegriff. Viel älter müssen die gottesbegriffe sein, welche der abwehr einzelner übel gelten. Den wichtigsten, den vertreiber der krankheit, haben wir bereits in seinen verzweigungen betrachtet (abschn. 10) und auch als heros beobachten können. Einige andere werden hier am ort sein. Zu Athen stand in der nähe der erzbilder des Harmodios und Aristogeiton ein altar des Εὐδάνεμος, den dienst hatte das priesterliche geschlecht der Εὐδάνεμοι zu besorgen[28]. Es war der gott, der die schädlichen und schifffahrthemmenden winde zur ruhe bringt. Wie zu Athen, so hatte auch in Korinth ein besonderes geschlecht, hier die Ἀνεμοκοῖται, die obliegenheit, durch opfer und beschwörungsformeln die widrigen winde zu bannen, wie denn auch Empedokles als Κωλυσανέμας oder Ἀλεξανέμας berühmt war. Vor vielen jahren fiel mir in einem

bei Harpokr. 182, 8. Wagenlenker des Theseus nach Pherekydes fr. 108 im schol. Pind. Nem. 5, 89 *BAG* 314, 9 vgl. Eurip. Hiket. 680; Kurete nach Andron b. Harpokr. 182, 9; s. des Poseidon nach Hellanikos ebend. 182, 11.

27 s. ERhode Psyche s. 162, 1.

28 Arrian anab. III 16, 8 Hesych. Εὐδάνεμος: ἄγγελος (lies γένος) παρὰ Ἀθηναίοις vgl. Toepffer Att. geneal. 110 ff. CWachsmuth stadt Athen II 1 s. 441 f. Ueber das windbannen s. Welcker kl. schrr. 3, 59 ff. Ueber Empedokles s. Valkenaer z. Eur. Phoen. 120 Sturz Emp. p. 48 f. Nauck zu Iambl. v. Pyth. p. 99.

seitengässchen von Kleinbasel eine alte schifferkneipe auf, welche sich 'Znm stillen wind' benannte. Zeus ist zu Sparta als Εὐάνεμος, von den Ioniern als Οὔριος verehrt worden.

Auch gegen schädliches oder lästiges geschmeiss, in dem man eine schickung göttlichen zorns sah[29], kann nur ein gott helfen. Zu Aliphera in Arkadien erhielt der 'Mückenjäger' Μυίαγρος, von Pausanias (VIII 26, 7) als heros bezeichnet, alljährlich bei dem hauptfeste des ortes sein opfer vor allen andern; bei jedem opferthier wurde er ausserdem angerufen, und die folge war, dass bei opfer und opferschmaus keine mücke lästig fiel. Noch grossartiger waren zu Olympia die wirkungen des gebets und opfers: bei den dortigen festspielen liess sich trotz der hochsommerzeit und der menge der stieropfer diesseits des Alpheios keine mücke blicken[30]. Dort wandte man sich freilich nicht an einen gewöhnlichen fliegengott, sondern gleich an Zeus selbst, den in der eigenschaft des 'Fliegenabwehrers' Ἀπόμυιος zu verehren Herakles erfunden haben sollte. Die stadt Elis übernahm diesen cult des Zeus Ἀπόμυιος. Aber hier wurde, wie wir anderweitig[31] erfahren, längst der 'Mückenfeger' *Myiakores* verehrt: wenn diesem gotte — und er heisst ausdrücklich gott — sein opfer dargebracht war, gab es keine mücke mehr, sie waren alle so fort zu grund gegangen. Gegen die landplage der mänse musste der allenthalben an der küste der Aiolis und in der troischen landschaft, auf den inseln Tenedos, Lesbos und Keos, vielleicht sogar in Athen verehrte Apollon Σμινθεύς (Σμίνθιος),

29 Plinius *n. h.* 11, 104 von der heuschreckenplage 'deorum irae pestis ea intellegitur'.

30 Pausan. v 14, 1 Clemens Al. protr. p. 11, 24 Sylb. vgl. Ailianos n. an. 5, 17 Wentzel Ἐπικλήσεις cap. VII p. 25. Der komiker Antiphanes (Meineke III p. 134) bei Athen. I 4f verräth auch das geheimniss: man opferte vor den festopfern den mücken als lockspeise ein rindvieh, und das ganze geschmeiss der landschaft verzog sich dahin. Der gleiche brauch ταῖς μυίαις προθύεσθαι βοῦν wird für Akarnanien bezeugt bei Clemens Alex. protr. 2, 39 p. 11, 51 Sylb.

31 Plinius *n. h.* 10, 75 'Elei Myiacoren deum (inuocant), muscarum multitudine pestilentiam adferente, quae protinus intereunt qua litatum est ei deo'.

den schon der alte Chryses in der Ilias (A 39) anruft, auf Rhodos Dionysos Σμίνθιος helfen[32]: da der tempel dieser götter regelmässig Σμίνθιον heisst und vielfach Σμίνθιον oder plnr. Σμίνθια als ortsbezeichnung vorkommt, muss der vertreiber der feldmänse (σμίνθοι), der Σμίνθιος längst verehrt worden sein, ehe man daran dachte, ihn dem Apollon unterzuordnen. Den im osten oft so entsetzlichen verheerungen der heuschrecken gebietet am Oita der Herakles Κορνοπίων einhalt, in der Aiolis Apollon Πορνοπίων; zu Athen Apollon Πορνόπιος[33]; wenn die anwohner des Tmolos unter dieser plage zu leiden hatten, wandten sie sich an Zeus, und der sandte ihnen vögel, die zu andern zeiten sich in der gegend nicht blicken liessen, die Σελευκίδες, die räumten mit dem teufelsvieh rasch auf. Gegen den rebkäfer musste zu Erythrai Herakles Ἰποκτόνος schützen[34]. Das sind, wie man leicht einsehen wird, nur dürf-

32 über den Σμίνθιος s. Strabon XIII p. 605. 618 z. e. Ailianos n. an. 12, 5 Menander epid. 17 in Spengels Rhet. 3, 437 ff. Ammianus Marc. XXII 8, 3 usw., vgl. Earinos in den schriften der Evang. schule von Smyrna II 1 s. 123 ff., über die darstellung Overbeck Gr. kunst-mythol. 3, 91 f. Tenedos: Eustath. z. Dionys. perieg. 536 p. 210, 26 B. Lesbos: Ross Inscrr. gr. ined. 2, 79 n. 196. Keos: Strabon X p. 486 f. Athen: *CIA* II 1597 Ἀπόλλωνι Σμιν[θίωι] καὶ Ἀρτέμιδι [σελα]σ[φόρωι], aber die inschrift ist nur durch Pittakis' abschrift bekannt. Rhodos: s. KSchumacher Rhein. mus. 41, 233 ff. Tümpel Philol. 49, 572 ff., doch ist auch Apollon dort als Σμίνθιος verehrt worden nach Apollonios lex. hom. 143, 12. Σμίνθια wurden wie auf Rhodos (s. oben s. 241, 60), so auch in Neuilion gefeiert, s. Earinos ao. s. 125.

33 (Demetrios Skeps. bei) Strabon XIII p. 613 ἀπὸ τῶν παρνόπων, οὓς οἱ Οἰταῖοι κόρνοπας λέγουσι, Κορνοπίωνα τιμᾶσθαι παρ' ἐκείνοις Ἡρακλέα ἀπαλλαγῆς ἀκρίδων χάριν ... παρ' Αἰολεῦσι δὲ τοῖς ἐν Ἀσίᾳ μείς τις καλεῖται Πορνοπιών, οὕτω τοὺς πάρνοπας καλούντων Βοιωτῶν, καὶ θυσία συντελεῖται Πορνοπίωνι Ἀπόλλωνι, auf der insel Pordoselene ortsbezeichnung μέχρι Πορνοπίας Collitz Gr. dial. inschrr. I n. 304 *a* 48. Zu Athen auf der akropolis ein erzbild des Apollon Παρνόπιος Paus. I 24, 8. Tmolos: Plin. *n. h.* 10, 75 'Seleucides aues uocantur, quarum aduentum ab Ioue precibus impetrant Cadmi montis incolae fruges eorum locustis uastantibus. nec unde ueniant quoue abeant compertum, numquam conspectis nisi cum praesidio eorum indigetur.'

34 Strabon XIII p. 613 Ἰποκτόνον δὲ (Ἡρακλέα τιμᾶσθαι) παρ'

tige zufällige spuren einer gruppe von culten, die zweifellos an allen orten der alten welt zu üppiger entfaltung gediehen war und dieselbe geschichte hatte wie alle götterbegriffe. Pausanias billigt dem 'Mückenjäger' nur den rang eines heros zu, aber der 'Mückenfeger' von Elis war ein gott, und ebenso muss es der 'Mäusegott' Sminthios gewesen sein. Kein gott konnte so hoch stehen, dass er nicht mit dem geschmeiss behelligt worden wäre: Zeus muss zu Olympia sich selbst die mücken fern halten und in Lydien die heuschrecken vertilgen; seine stolzesten söhne, Apollon, Herakles, Dionysos, können sich der unangenehmen obliegenheit nicht entziehen. Es versteht sich von selbst, dass pflichten, die ihnen später übertragen wurden, vordem nicht von untergeordneten wesen ausgeübt werden konnten; die arbeit des dieners kommt nicht dem herrn zu. Selbst feste haben diesen sonderbaren göttern nicht gefehlt: Σμίνθια auf Rhodos sind mehrfach bezeugt, die Σμίνθεια von Neuilion waren gymnische preisspiele (anm. 32); aus dem monatsnamen Πορνοπιών (anm. 33) hat man ein recht auf Πορνόπια bei den Aiolern zu schliessen.

Vor dem brand oder mehlthau (ἐρυσίβη) schützt das getreide wenigstens bei den Italikern eine sondergottheit, der *Robigus* oder die *Robigo*: obwohl der *flamen Quirinalis*[35] ihr das hundeopfer des 25 april darbringt, ist sie doch selbständig geblieben. Bei den Griechen ist sie nur in der form der unterordnung erhalten. Am Hermos wurde Demeter als Ἐρυσίβη verehrt[36]. Im cultus von Rhodos hatte Apollon Ἐρυθίβιος oder, wie er in den urkunden genannt wird, Ἐρεθίμιος eine hervorragende stelle. Dargestellt wurde er auf dem netzüber-

Ἐρυθραίοις τοῖς τὸν Μίμαντα οἰκοῦσιν, ὅτι φθαρτικὸς τῶν ἀμπελοφάγων ἰπῶν· καὶ δὴ παρ' ἐκείνοις μόνοις τῶν Ἐρυθραίων τὸ θηρίον τοῦτο μὴ γίνεσθαι.

35 Ovid *fast.* 4, 910 'flamen, Quirine, tuus'. vgl. Preller-Jordan Röm. myth. 2, 44 anm. 2.

36 Et. Gud. 210, 25 Δημήτηρ Ἐρυσίβη παρὰ Γοργονίοις. Strabon XIII 613 Ῥόδιοι δὲ Ἐρυθιβίου Ἀπόλλωνος ἔχουσιν ἐν τῇ χώρᾳ ἱερόν, τὴν ἐρυσίβην καλοῦντες ἐρυθίβην. Die rhodischen denkmäler findet man jetzt bequem vereinigt bei Hiller von Gärtringen, Inscrr. gr. insularum maris Aegaei I n. 730—735.

spannten nabelstein des delphischen gottes. Eine liste seiner priester, gleichsam ein tempeljahrbuch, ist inschriftlich erhalten. Und wenn nicht alles trügt, war der gleiche cultus auch in Lykien verbreitet: Hesychios bezeugt einen Apollon Erethymios und ein fest Erethymia als lykisch[37]. Auch den Apollon Ἐριθάσιος eines attischen demos (*CIA* II 841) ist man versucht hierhin zu stellen.

Man empfindet es leicht nach, dass der druck schwerer verantwortung das bedürfniss göttlicher hilfe erzeugte. Zu wem konnten die soldaten, denen die bewachung der stadtmauern anvertraut war (die τειχοφύλακες), besser beten, als zu dem göttlichen Τειχοφύλαξ? Hesychios bezeugt uns, dass ein heros dieses namens zu Myrine verehrt wurde. So haben denn die grenzwächter ihren Ὁροφύλαξ sich geschaffen: wir lernen ihn aus einem votivstein der Kibyratis kennen[38]. Die obhut des arsenals, der kriegsausrüstung, hat zur verehrung des Ὁπλοφύλαξ[39] geführt, der ein beiname des Herakles geworden ist. Ein stratege von Smyrna Gessius Flaccus bringt Ἡρακλεῖ Ὁπλοφύλακι eine weihung dar. Auf autonomen smyrnäischen münzen erscheint oft der unbedeckte kopf des bärtigen Herakles, zuweilen am hals durch die zusammengeschlungenen enden des löwenfells kenntlicher gemacht, mit der beischrift Ὁπλοφύλαξ; einmal kommt statt dessen die legende Προφύλαξ vor, wie es auf der insel Amorgos ein heiligthum des Apollon Προφύλαξ gab. Sollte ein göttlicher nachtwächter gefehlt haben? Peregrinus liess verbreiten, dass es ihm beschieden sei, nach dem

37 Hesych. Ἐρεθύμιος: ὁ Ἀπόλλων παρὰ Λυκίοις. καὶ ἑορτὴ Ἐρεθύμια. Zu dem attischen stein vgl. Hesych. Ἐρισαθεύς (vielm. Ἐριθασεύς)· Ἀπόλλων ἐν τῇ Ἀττικῇ.

38 Inschr. von Tefeny, Papers of the american school at Athens 2, 97 n. 65 und Journ. of hell. studies 8, 236 Μενέλαος Μήνιδο[ς] Ὁροφύλα[κι] εὐχήν. Der bürgerliche grenzwächter kommt Papers usw. 2, 166 n. 156, *IGA* 381 a 15. 19 (οὐροφύλακες) us. vor.

39 *CIG* 3162 Γέσσιος Φλάκκος στρατηγὸς ἐπὶ τῶν ὅπλων Ἡρακλεῖ Ὁπλοφύλακι κτλ. Smyrn. münzlegende Ὁπλοφύλαξ: Mionnet descr. 3, 209 f. n. 1149—54 suppl. 6, 321 n. 1578 f. Προφύλαξ Dumersan, descr. des méd. ant. du cabinet M. Allier de Hauteroche (Par. 1829. 4) taf. xv 21 p. 87. Grenzstein von Amorgos, Bull. de corr. hell. 15, 597 n. 24 Ἀπόλλωνος Προφύλακος.

tode ein 'nachtwächter-dämon' zu werden; das Sibyllenorakel, auf das seine anhänger sich beriefen, befahl der menschheit ihn fortan als 'grössten nachtwandelnden heros, den beisitzer des Hephaistos und Herakles des herren' zu verehren[40]. Auch ohne ein zeugniss darf man überzeugt sein, dass der begriff des dämon oder heros 'Nachtwächter' nicht erst im kopf des nach unsterblichkeit dürstenden Kynikers gewachsen war. Hinter diesen einzelbegriffen steht der umfassendere begriff des 'wächters', hier haben wir nun einen echten heros. Im heiligen bezirk von Delphi stiess an den tempel der Athena Pronaia das heiligthum des Phylakos[41]; er galt dort als heros und man sagte, dass er den Delphiern gegen die Perser hilfe gebracht, später auch, dass er bei dem Galliereinfall eingegriffen habe. Er steht ganz auf sich und ist dem Apollon nicht beigeordnet worden, während der weibliche nebenschoss Φυλάκη beiname der Hekate geworden ist. Auch in der heldensage spielt der begriff eine bedeutsame rolle. Phylakos, ein sohn des Deïon und der Diomede, ist der vater des Iphiklos, dem Melampus die rinderherde raubt[42]. Während zu Delphi Phylakos sondergott geblieben war und offenbar ursprünglich nur als tempelwächter verehrt wurde, ist er hier, vermuthlich in thessalischem glauben, zu einem persönlichen gotte geworden, dem himmlischen 'wächter', und hat mythus entwickelt: sein sohn ist der 'starke', der besitzer der himmlischen rinderherde. Die stadt Phylake in der Phthiotis, welche mit diesem Phylakos in verbindung gesetzt wird, lässt den begriff der himmlischen warte (s. 207 ff.) nicht verkennen: auch hier sind gottes- und ortsname untrennbare correlate.

Auch an räthseln fehlt es nicht. Im Asklepieion von

40 Lukianos tod des Peregr. 27 καὶ χρησμούς τινας διέξεισι παλαιούς δή, ὡς χρεὼν εἴη δαίμονα νυκτοφύλακα γενέσθαι αὐτόν vgl. 28, das Sibyllenorakel 29 νυκτίπολον κέλομαι τιμᾶν ἥρωα μέγιστον κτλ.

41 Phylakos in Delphi: Herod. 8, 39 vgl. Paus. x 8, 7. 23, 2. Schol. Theocr. 2, 12 (Ἑκάτη) νῦν Ἄρτεμις καλεῖται καὶ Φυλάκη (Φύλαξ Ambros.) κτλ. vgl. Hesych. Φυλάδα (Φυλάκα Lobeck Agl. 545 *e*) ἡ Ἑκάτη.

42 Apollod. I 9, 4. 12 Steph. Byz. 673, 15 Φυλάκη πόλις Θεσσαλίας . . . ἀπὸ Φυλάκου τοῦ Δηιόνος usw. vgl. Eckermann, Melampus und sein geschlecht s. 29 ff.

Epidauros hat man ein gebälkstück aus kalkstein gefunden mit der aufschrift Ἥρωος Κλαικοφόρου[43]. 'Mais qui est cet ἥρως κλαϊκοφόρος?' fragt der herausgeber, dem es nicht entgangen war, dass Κλᾳκοφόρος ungefähr dasselbe bedeuten müsse wie κληδοῦχος, da κλᾴξ die auch sonst in epidaurischen inschriften übliche dorische form für κλῄς *clauis* ist. Gerade so hatten schon die alten gelehrten gefragt, als sie in einer rede Antiphons über grenzregulierungen zu Athen das heroon eines Στεφανηφόρος[44] erwähnt fanden. Durch inschriften haben wir inzwischen erfahren, dass dieser 'Kranzträger' später in beziehung zur attischen münze stand: aber weder diese beziehung noch sein wesen sind dadurch deutlicher geworden. Aus Hellanikos' Atthis saben die alten bestätigt, dass in der attischen stammsage ein Stephanephoros vorkam; auch unter den söhnen, die Herakles mit den töchtern des Thestios gezeugt, las man den namen. Zu Iasos in Karien ist der begriff dem Apollon untergeordnet worden. Aber was sollte er? Ich denke, zum Klaikophoros beteten die priester, denen die verantwortlichkeit für den tempelverschluss oblag, zum Stephanephoros alle die, welche die ehre des kranzes begehrten oder empfangen hatten. Beide waren offenbar sondergötter allerengsten begriffs.

Das alte adelsgeschlecht der Hesychiden, dem zu Athen der cultus der Σεμναί am Areopag (s. 225) oblag, leitete sich von dem heros Ἥσυχος[45] her. Ein schattenhafter eponyme, scheint es. Aber vor jedem opfer an die 'Ehrwürdigen' wurde dem Hesychos ein widder dargebracht. Es war ein rechter cultusgott, wie die Inder den Brahmaṇaspati, später Brahma bildeten: der gott, der andachtsvolles heiliges schweigen her-

43 Fouilles d'Épidaure n. 245 p. 107.

44 Antiphon fr. 45 (p. 142 Sauppe) bei Harpokr. p. 169, 16 (Phot. lex. 537, 22), der auch Hellanikos anführt; einfälle zur erklärung *BAG* 301, 19. Volksbeschluss über maass und gewicht *CIA* II n. 476, 29 ff. und belobungsdecret für epheben ebd. 467, 30 ἀπὸ δραχμῶν ἑκατὸν Στεφανηφόρου (danach 466, 28. 468, 18 ergänzt) vgl. Boeckh staatshaush. 2, 362[2] und *CIG* 1, 168. Inschr. von Iasos Ἀπόλλων[ι] στεφανηφόρωι Revue des études grecques 6, 186 n. 30.

45 Polemon fr. 49 p. 91 f. Pr. im schol. Soph. OC. 489 s. Töpffer Att. geneal. s. 170 ff.

stellt, wie es an dem altar der 'Ehrwürdigen' noch dringender als sonst erfordert wurde. Erscheint das zu unerheblich als dass es zur ausprägnng eines besonderen göttlichen begriffs hätte führen können? Noch in der kaiserzeit ist der den Aegyptern entlehnte Harpokrates zu einem gott des schweigens gemacht worden, und nackte weibliche figürchen mit unzweideutiger handstellung, die als amulete gedient[46], beweisen, dass es auch eine göttin derselben bedeutnng gab. Der eigentliche ausdruck für das feierliche schweigen bei heiliger handlung ist nicht sowohl ἡσυχάζειν[47] als εὐφημεῖν: nnn, welche wichtigkeit das für die religiöse empfindung hatte, ermesse man aus der mythischen bedeutung des Euphemos; dass dieser dorische heros von hause nichts anderes war als der attische Hesychos, bedarf unter philologen doch keines wortes. Er verhilft uns aber noch zur beobachtnng der weiteren thatsache, dass der begriff, als er durch die heroensage vorweggenommen schien, durch übertragung auf einen persönlichen gott als beiname gewissermassen gerettet dh. dem cultus erhalten wurde: auf Lesbos wurde unter dem unveränderten namen Euphemos Zeus verehrt, bei Doriern mit adjectivischer fortbildnng Zeus Εὐφάμιος[48].

Aber auch der rede kann göttlichkeit zukommen. Das wort, das bei einem wendepnnkt des lebens unversehens unser ohr trifft wie eine mahnung von oben (κληδών *omen*)[49], wenn zb. beim antritt der fahrt zum Partherkrieg Crassus einen feigenhändler *Cauneas* dh. *caue ne eas* ausrufen hört, und ebenso die mit räthselhafter raschheit sich verbreitende, einer ermittelung der letzten quelle spottende kunde des gerüchtes

46 s. OJahn in den Berichten der sächs. gesellsch. d. wiss. 1855 s. 47 f.

47 doch s. Euripides im Phaethon fr. 773, 61 ἔχειν χρὴ στόμ' ἐν ἡσυχίᾳ. Bei Pindar (Pyth. 8, 1 f. fr. 109, 3 Bergk) ist 'Ασυχία personification des friedenszustands.

48 Hesych. Εὔφημος: ὁ Ζεὺς ἐν Λέσβῳ, ders. Εὐφάμιος: ὁ Ζεύς. 'Εφάμιος: Ζεύς.

49 hermen. Montepess. im Corpus glossar. lat. III p. 291, 49 κληδών *omen*, vgl. ebd. II 138, 30. 350, 33. Das auch lautgeschichtlich lehrreiche beispiel von Crassus überliefert Cicero *de diuin.* II 40, 84.

(ὄσσα φήμη)[50], beide sind göttliche wesen, mindestens von gott gesandt. Ein heiligthum der Κληδόνες[51] gab es vor der stadt Smyrna, und Aristeides spricht von altären der Kledon; der begriff wurde dann natürlich höheren göttern untergeordnet: eine phallische herme von Pitane in der Aiolis trägt die aufschrift Ἑρμῆς Κλεηδόνιος und der schon in der Ilias (Θ 250) erwähnte Ζεὺς Πανομφαῖος wurde von Aristarch als Κληδόνιος verstanden; auch eine Hera Πανομφαία wird uns genannt (*EM* 768, 54). Wie man gottes stimme sich vernehmbar zu machen wusste, wird anschaulich durch den brauch, der zu Pharai in Achaia (Paus. VII 22, 2 f.) üblich war. Wer der offenbarung bedürftig war, trat des abends, nachdem er geopfert und dem gott die lampen angezündet, zum bilde des Hermes Agoraios, eine kupfermünze in der hand, und sagte ihm seine frage ins ohr; dann entfernte er sich, indem er beide ohren zuhielt, bis er die marktgrenze überschritten; nun liess er die ohren frei, und das erste wort, das ihn erreichte, war die erbetene antwort. Das macht uns den Hermes Ψιθυριστής zu Athen, die Aphrodite und den Eros Ψίθυρος[52] verständlich:

50 vgl. die gelehrte sammlung Wyttenbachs zu Julians lobrede auf Constantius p. 57 ff.

51 Pausan. IX 7, 11 μαντικὴ δὲ καθέστηκεν αὐτόθι (zu Theben) ἀπὸ κληδόνων, ᾗ δὴ καὶ Σμυρναίους μάλιστα Ἑλλήνων χρωμένους οἶδα· ἔστι γὰρ καὶ Σμυρναίοις ὑπὲρ τὴν πόλιν κατὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ τείχους Κληδόνων ἱερόν Arist. r. 40 b. I 754 D. καὶ τοῖς μὲν τῆς Κληδόνος βωμοῖς προσιόντες βουλοίμεθ' ἂν ὡς εὐφημότατ' ἀκούειν. Pitane: LeBas-Waddington n. 1724 *a* p. 411. Zeus Πανομφαῖος auch bei Simonides fr. 146, 2 (*AP* 6, 52) Ovidius *met.* 11, 198 'ara Panomphaeo uetus est sacrata Tonanti', s. Aristonikos zu Β 41 Θ 250. Empedokles (399 Stein) bei Cornutus 17 p. 30, 6 bildete für schweigen und reden die personificationen Κωφή (das verbirgt sich in dem überlieferten σοφή) τε καὶ Ὀμφαίη, vgl. Υ 129 θεῶν ἐκ πεύσεται ὀμφῆς γ 125 = π 96 ἐπισπόμενοι θεοῦ ὀμφῇ.

52 [Dem.] r. 59, 39 οἰκίδιον ὃ ἦν αὐτῷ παρὰ τὸν Ψιθυριστὴν Ἑρμῆν, dazu Harpokr. 186, 24 ἦν τις Ἀθήνησιν Ἑρμῆς οὕτω καλούμενος καὶ Ψίθυρος Ἀφροδίτη καὶ Ἔρως Ψίθυρος lex. rhet. *BAG* 317, 11 ἀγάλματά εἰσιν Ἀθήνησιν Ψιθυριστοῦ καὶ Ἔρωτος καὶ Ἀφροδίτης καὶ Ἑρμοῦ κτλ. und besonders Pausanias bei Eust. zu υ 8 p. 1881, 1 (s. Meier opusc. 2, 106 f.), wo es von Aphrodite heisst ἐκαλεῖτο δέ, φασί (l. φησί), Ψίθυρος διὰ τὸ τὰς εὐχομένας αὐτῇ πρός τὸ οὖς λέγειν. Hesych. ψιθύρα . . . . καὶ ἥρωος Ἀθήνησιν ὄνομα, vgl. M. Schmidt.



wenigstens von dieser Aphrodite wird angemerkt, dass wer zu ihr bete, ihr ins ohr flüstere. Auch hier steht wieder hinter den verschiedenen verknüpfungen mit persönlichen göttern ein für Athen bezeugter sondergott, der heros genannt wird. Die Φήμη besass zu Athen einen altar, er soll nach Kimons sieg am Eurymedon errichtet worden sein; die göttlichkeit derselben ist ein rhetorischer gemeinplatz des Aischines[53], tritt aber auch anderwärts hervor. Ist sie als volle göttin gedacht worden? Nach Aischines' worten sogar als grosse. Aber wenn bei Hesiodos in den Werken 764 ausdrücklich versichert wird 'eine göttin ist ja auch sie', so spricht sich deutlich die minderwerthigkeit aus, die sonst in dem ausdruck dämon, hier in dem verhältniss der dienerschaft Ὄσσα Διὸς ἄγγελος (B 93 f.) hervortritt. Auch hier unterordnung: Zeus Phemios und Athena Phemia hatten zu Erythrai einen gemeinsamen priester.

Beide erscheinungen fallen unter den allgemeineren begriff göttlicher botschaft (ἄγγελος)[54], aber ebenso die überraschende, beglückende botschaft im eigentlichen sinne. Auch diese ist religiöser begriff geworden: Hermes ist Διὸς ἄγγελος; in Sicilien wurde Ἄγγελος weiblich verehrt als wegegöttin (Hekate Ἐνοδία) und galt als tochter des Zeus und der Hera[55]. Der kalender der provinz Asia, der auf die stadt Smyrna zurückweist, besitzt einen monat Εὐαγγέλιος, der seit der einführung der julianischen zeitrechnung im j. 8—7 v. Chr. die zeit vom 23 april bis 23 mai ausfüllte[56]. Der gott E u a n g e l o s,

53 Aischines r. 1, 128 τὸ πάλαι ἡμῶν τοὺς προγόνους Φήμης ὡς θεοῦ μεγίστης βωμὸν ἱδρυσαμένους 2, 145 τῇ μὲν Φήμῃ δημοσίᾳ θύομεν ὡς θεῷ vgl. Paus. I 17, 1; die zeit der gründung gibt schol. Aesch. 1, 128. vgl. Soph. OT 158 ὦ χρυσέας τέκνον Ἐλπίδος ἄμβροτε Φάμα 151 ὦ Διὸς ἁδυεπὲς Φάτι Dio Chrys. r. 35, 7 t. I 333, 18 (v. Arn.). Inschr. v. Erythrai in Dittenb. syll. 370 *A* 25. Auch in Rom ein tempel der *Fama*: Plut. Camill. 30 de fort. Rom. 5 p. 319[a].

54 Xenophon symp. 4, 48 πέμποντες ἀγγέλους (prädicativ) φήμας καὶ ἐνύπνια καὶ οἰωνούς (vgl. Ω 292 αἴτει δ'οἰωνόν, ταχὺν ἄγγελον und 296).

55 Homer ε 29 h. auf Aphrodite 213. Sicilische legende von der Angelos im schol. Theocr. 2, 12 vgl. Hesych. Ἄγγελον: Συρακούσιοι τὴν Ἄρτεμιν λέγουσιν.

56 Bullettino dell' inst. arch. 1874 s. 75.

dessen fest einstmals bedeutend genug gewesen war, um bis tief in die kaiserzeit im namen eines monats fortzuleben, ist in der ionischen überlieferung zu einem gewöhnlichen heros herabgesunken. Zu Ephesos gieng die sage, ein hirte Pixodaros habe zu der zeit, als man der Artemis einen steinernen tempel erbauen wollte, wofür das material weither hätte beschafft werden müssen, die beobachtung gemacht, dass einer seiner böcke mit dem horn ein stück glänzend weissen marmors vom boden losbrach; um der botschaft willen, die der stadt so grosse kosten ersparte, sei er hoch geehrt und sein name zu Euangelos geändert worden. Vitruvius, der das berichtet (x 7), sagt auch, worin diese ehren bestanden: 'bis heute geht allmonatlich (an bestimmtem tage) ein beamter an jenen ort, um dem Euangelos ein opfer darzubringen, und auf der unterlassung dieser pflicht steht strafe'. Der fall ist überaus lehrreich für den vorgang, den wir eben festzustellen suchen. Ein hochgehaltener gott, der bis in die hellenistische zeit monatliche opfer forderte, hatte Euangelos die Ionier schon bei ihrer ansiedelung begleitet und war an die stelle des an dem orte bereits vorgefundenen karischen cultus des Pixodaros getreten. Die gottheit musste verblassen vor dem glanze der Olympier, aber der cultus und mit ihm der name überdauerte die jahrhunderte. Ein steinbruch war inzwischen an der stelle entstanden, die schon der urbevölkerung heilig gewesen war, und nun bildete sich die legende, die in so kindischer weise den längst nicht mehr verstandenen karischen und hellenischen cultus erklären soll. Zu Milet ist Euangelos stammvater des priesterlichen geschlechts am Branchidenheiligthum, der Euangeliden. Ein kriegsgefangenes mädchen aus Karystos hat ihn geboren, Branchos ihn als sohn angenommen; wie Ion, wächst er im heiligthum des Apollon heran 'nicht wie andere menschenkinder, sondern wie ein göttersohn'[57]; herangewachsen wird er 'verkündiger der orakelsprüche' und desshalb Euangelos genannt. Zu Milet können wir also nur heroencult für den stammvater der Euangeliden voraussetzen. Und in Athen, dem

57 Konon n. 44 ηὔξανε δ' ὁ παῖς οὐ κατὰ λόγον ἀλλὰ θείᾳ τινὶ τύχῃ vgl. Rhein. mus. 30, 214.



ausgangspunkt der ionischen wanderung? So viel wir bis jetzt wissen, ist dort der alte gott untergegangen bis auf das wort, das uns auf den inschriften aller zeiten[58] als männlicher eigenname begegnet. Ein demos der phyle Pandionis trug den namen Ἀγγελή (Ἀγγελεῖς). Es ist nun wohl festgestellt, dass zur zeit der ionischen wanderung und vermuthlich noch etwas länger Euangelos ein allgemein von den Ioniern verehrter gott war: was daraus geworden ist, liegt unmittelbar vor augen. Nur ist hinzuzufügen, dass auch hier unterordnung eingetreten ist: Hesychios bezeugt Euangelos als beinamen des Hermes, und, was merkwürdiger ist, ein stein von Tusculum enthält eine weihung Φήμηι Εὐαγγέλωι (*IGSI* 1120). In wie weit auch andere stämme den cultus getheilt haben, wird erst klar werden, wenn der ungeheure namenschatz der inschriften sich überblicken lässt. Schon jetzt lässt sich sagen, dass er den Boiotern nicht fremd war, vermuthlich aber den Doriern.

Eine begriffserneuerung, der wir in Karien begegnen, ist Ἀγαθὸς ἄγγελος. Zu Stratonikeia ist eine altarförmige säule mit der darstellung eines schreitenden pferdes und der weihung 'an den höchsten Zeus und den guten boten'[59] gefunden worden. Eine beimischung christlicher vorstellungen vermag ich darin nicht mit K. Keil zu erkennen. Wie Ἀγαθὸς δαίμων zu Ἀγαθοδαίμων, so ist auch Ἀγαθὸς ἄγγελος zu Ἀγαθάγγελος zusammen gefasst worden; das vorkommen dieses namens[60] legt zeugniss für den cult des Ἀγαθὸς ἄγγελος ab: dass er ua. in Smyrna begegnet, verstehen wir aus dem monatsnamen Εὐαγγέλιος. Mit Hermes dem seelengeleiter berührt sich nahe der ***bonus angelus***, der auf dem wandgemälde eines heidnischen

58 Zu den zeugnissen voreuklidischer steine kommt die weihinschrift *CIA* IV p. 200 (Δελτίον 1888 p. 225).

59 LeBas-Waddington n. 515 p. 141 Διὶ ὑψίστῳ καὶ Ἀγαθῷ ἀγγέλῳ Κλαύδιος Ἀχιλλεὺς καὶ Γαλατ[ί]α ὑπὲρ σωτηρί[ας] μετὰ τῶν ἰδίων πάντων χαριστήριον. vgl. KKeil in Fleckeisens jahrb. supplem. 4, 655. Eine andere umbildung desselben begriffs bieten die attischen namen Θεάγγελος Θεαγγελίδης, wozu wir in Karien den städtenamen Θεάγγελα finden.

60 Smyrna *CIG* 3257 Aphrodisias in Karien ebd. 2810. Auch der Ἀγαθάγγελος einer römischen inschrift *IGSI* 1863 stammt aus Kleinasien: einer seiner söhne heisst Μηνᾶς.

hypogaeums in den katakomben des h. Praetextatus[61] die Vibia zu dem gelage der seligen hinführt: auf einem anderen bilde desselben ortes ist es *Mercurius nuntius*, dem das gleiche obliegt. Die seligen geister der ahnen sind selbst die besten mittler zwischen göttern und menschen, und so schon im heidnischen alterthum genommen worden[62]. Es ist bezeichnend und nicht auffallend, dass gerade auf der dorischen insel, wo die heroisierung der gestorbenen adeligen am meisten üblich war (oben anm. 4), auf der insel Thera später der ausdruck ἄγγελος an die stelle von ἥρως *di manes* getreten ist[63]. Das war offenbar nur eine anwendung einer in der volkssprache vorbereiteten allgemeineren bedeutung des wortes, wonach es getreu der platonischen definition des begriffes δαίμων ohne weiteres als vermittler und mittelwesen zwischen gott und menschen, also für dämon gesagt wurde. Die sprache der Septuaginta und des Neuen testaments hat den ἄγγελος in dieser weiteren bedeutung übernommen und uns den glauben an engel vermittelt.

Selbst in dem vororte Griechenlands, in Athen haben, wie wir im vorstehenden wahrnehmen konnten, noch im V und IV jahrh. v. Chr. viele heiligthümer sogenannter heroen bestanden, deren benennung sie unzweifelhaft in die klasse der sondergötter verweist. Wir sind nicht überrascht zu hören, dass als im anfang des Archidamischen kriegs die landbevölkerung sich hinter die mauern der stadt flüchtete, die obdachlose menge wie in den tempeln so in den zahlreichen 'heroa'

61 de Rossi im Bullett. dell' instit. arch. 1853 p. 88 Orelli-Henzen n. 6042 (3, 198) vgl. Stephani, d. ausruhende Herakles s. 60 f.

62 Brief der Cornelia an C. Gracchus in Halms Cornelius Nepos p. 123, 23 'ubi mortua ero, parentabis mihi et inuocabis deum parentem. in eo tempore non pudet te eorum deum preces expetere, quos uiuos atque praesentes relictos atque desertos habueris?' vgl. Huschke zu Tibullus p. 742 f. Nipperdey spicileg. crit. p. 104 (Opusc. p. 117) meint 'uidentur in his minus accurate preces et benignitas deorum, quae precibus expetitur, confusae esse': das ist wenigstens auf die worte der Cornelia nicht anwendbar.

63 s. KKeil ao. (anm. 59) s. 654 f.

wohnstätte fand[64]. Durch die endlose reihe der heroen und der benannten dämonen ist nun die menge älterer sondergötter, die sich in den beinamen höherer götter ergeben hatte, ins unübersehbare vermehrt. Die Hesiodischen Werke (252) veranschlagen die zahl der unsterblichen wesen, die auf erden in Zeus' auftrag über das menschengeschlecht wachen, auf 'dreimal zehntausend'. Wenn um das jahr 800 v. Chr. von haus zu haus eine erschöpfende aufnahme aller gottheiten hätte vorgenommen werden können, die im mund und herzen von Griechen lebten, würde die zahl gereicht haben?

Wie konnten diese massen, abgesehen von dem was uns antiquarische überlieferung und inschriften geben, bis auf so dürftige spuren zerstieben? Wir haben den vorgang so oft im einzelnen beobachten können, dass sich nun leicht ein gesammtbild ergibt. Alle diese götter, so lange ihre benennungen begrifflich durchsichtig bleiben, sind schattenhafte gestalten, denen es an körper und schwere fehlt um sich auf den füssen zu halten. Wie schatten erscheinen sie in dem hellen licht, das über die welt des Zeus ausgegossen ist: sie heissen dann dämonen oder heroen. Sie sind zu schwach und ohnmächtig um der anziehungskraft zu widerstehn, welche voll ausgebildete und anerkannte götter verwandten begriffs ausüben. Wollen sie sich die alte würde wahren, so können sie nichts besseres thun als der höheren gottheit sich anschliessen. Sie müssen gleichsam hörige werden; um eines mächtigeren schutzes willen geben sie freiheit und selbständigkeit auf. Das geschieht, indem sie in die gefolgschaft des persönlichen gottes treten; am gewöhnlichsten, indem sie in ihm aufgehn und sich demselben als attribut hingeben.

Das schicksal, das die einzelnen alten götterbegriffe traf, kann nicht ganz vom zufalle abhängig gewesen sein. Wir sehen schon jetzt, dass dafür die beschaffenheit der wortprägung maassgebend war. Solche begriffsbezeichnungen, welche ihr ungestörter lautbestand und zusammenhang mit anderen

64 Thukyd. 2, 17 οἱ δὲ πολλοὶ τά τε ἐρῆμα τῆς πόλεως ᾤκησαν καὶ τὰ ἱερὰ καὶ τὰ ἡρῷα πάντα πλὴν τῆς ἀκροπόλεως καὶ τοῦ Ἐλευσινίου καὶ εἴ τι ἄλλο βεβαίως κληστὸν ἦν.

worten der lebendigen sprache durchsichtig erhielt, mussten entweder als attribute höherer gottheiten genommen werden oder zu dämonen und sogenannten heroen (wie Ἰατρός, Κυαμίτης usw.) herabsinken. Undurchsichtige, nicht mehr verständliche begriffe oder solche, deren allgemeinerer sinn die werthung als eigenname zuliess, konnten in die heldensage verwebt und von der dichtung des volks und seiner sänger verwerthet werden als heroen im engeren sinne, wie Kekrops, Achilleus usf. oder Euphemos ua.

Umblick

15 Nach den tastenden versuchen, die in verschiedenen bereichen auch der griechischen religion das dasein begrifflich durchsichtiger, gewissermaassen unpersönlicher götter feststellten, wie sie aus den römischen *indigitamenta* bekannt waren, hat sich uns mehr und mehr der ausblick auf eine unbegrenzte menge solcher göttergestalten aufgethan. Eine art religiöser begriffsbildung, die den Italikern eigenthümlich, den Griechen fremd zu sein schien, hat entsprechend der allseitigeren entwicklung, die es durchlaufen, und der umfassenden überlieferung, die es hinterlassen, bei dem Griechenvolk sogar unvergleichlich reichere spuren aufzuweisen, als bei den anderen, und hat sich hier zugleich als die unterlage der göttervorstellungen der geschichtlichen zeit erwiesen. An drei verschiedenen völkern bewährt, dürfen unsere beobachtungen den anspruch auf allgemeingültigkeit erheben. Es fragt sich, inwiefern sie unsere geschichtliche ansicht des polytheismus umgestalten.

Wir dürfen ausgehn von dem manne, der bisher von allen am weitesten im verständniss der griechischen religion vorgedrungen, der unser aller lehrer ist, auch derer die es nicht wissen. FGWelcker hat, von der theologie ausgegangen, von anfang an das endziel seines langen forscherlebens, die 'Griechische götterlehre', im auge gehabt. Seine grossen leistungen für die griechische litteraturgeschichte, seine erklärung alter kunstdenkmäler sind, so tief er sich auch in diese gebiete versenkte, doch nur wie mittel zu dem zwecke, eine umfassende

gründliche übersicht der griechischen mythen und ihrer geschichte zu gewinnen. Das letzte ergebniss dieser forschungen war der satz, dass der begriff des Zeus, des himmels als der gottheit, die tiefliegende wurzel sei, aus welcher alle einzelnen göttergebilde hervorgewachsen seien[1]. Durch philosophische speculation ist der alternde Schelling zu der ansicht gelangt, dass im anfang aller religion ein relativer monotheismus stehe, der scharf zu unterscheiden sei von dem absoluten oder reinen monotheismus, welcher nur als letztes ergebniss religiöser und philosophischer entwicklung auftrete[2]; jene relative oder unentwickelte vorstellung éiner gottheit konnte bei der unzulänglichkeit ungeschulten denkens nur in unbestimmter ahnung eines herren der welt und der menschen bestehn, der in jeder erscheinung des lebens sich immer neu offenbarte und darum auch unter zahlreichen verschiedenen namen angerufen wurde: diese verschiedenen erscheinungen des éinen gottes mussten sich dann im lauf der zeit zu besonderen göttern verselbständigen. Der thurmbau zu Babel und die völkertrennung bezeichnen ihm den wendepunkt, wo die völker der erde den éinen gemeinsamen gott verlassen hatten und sich dem polytheismus zuwandten.

Was für Welcker die frucht einer an Aischylos genährten religiösen empfindung war, schien sich auch auf dem wege exacterer forschung als ergebniss einzufinden. Ich gestehe diesen weg gegangen zu sein. Als ich den ersten versuch wagte die geschichte der griechischen religion zu bearbeiten, stellte ich mir die aufgabe, so viel wie möglich reihen von thatsachen zu gewinnen, durch welche die vor der bezeugten geschichte liegende religionsstufe, der ausgangszustand der zur griechischen gruppe gehörigen völker genauer bestimmt werden könnte. Dazu boten sich mehrere wege der beobachtung. Die griechischen monatsnamen sind ihrer überwiegenden masse nach von dem hauptfeste des zeitraums oder von dem gotte, dem dies fest galt, hergeleitet. Das seit CFHermanns be-

1 Welcker Gr. götterl. 1, 129 ff.

2 s. Schellings Einleitung in die philosophie der mythologie (sämmtl. werke II 1 Stuttg. 1856) besonders 175 ff.

kannter sammlung stark vermehrte material gestattete für die verschiedenen nationalen kreise kalendarische typen aufzustellen und in diesen weiter einzelne gemeinsame grundzüge zu erkunden. Eine zweite aufgabe war, die spuren alterthümlicher cultusformen zu sammeln, die als widerspruchsvolle trümmer vergangener zeit in die geschichtliche hinein ragen, wie menschenopfer und fetischmässige götterbilder; sie gestatten auf höheres alter der so verehrten götter zu schliessen. Endlich lohnte es sich, die religion der auf tieferer, vorgriechischer culturstufe verharrten verwandten völker im norden und osten von Hellas, die dem geschichtlichen Hellenen nur darum als barbaren erschienen, weil sie an seiner culturentwicklung nicht theilgenommen hatten, wie Makedonier, Thraker, Bithyner, vergleichend heranzuziehn. Alle diese beobachtungsreihen treffen in wesentlich demselben ergebniss zusammen. Es sind so ziemlich dieselben vier bis fünf götter, welche sich aus jenen ganz verschiedenen untersuchungen immer als ältester stock ergeben. Da liegt es nahe, wie die gestalten der heldensage, die sich oft als durchsichtige verkörperungen oder hypostasen von attributen bekannter götter darzustellen scheinen, so auch eine grosse zahl der späteren götter aus jenen älteren hauptgöttern abzuleiten, indem man differenzierung derselben oder verselbständigung von attributen annimmt. Wenn man aber erst in dieser betrachtungsweise sich befestigt hat, lässt sich schwer der weitere schritt vermeiden, auch diese wenigen götter, mit ausnahme natürlich der einen weiblichen hauptgottheit, selbst wieder als ausfluss des einen umfassenden himmelsgottes, des Zeus zu betrachten; und in einzelnen fällen, wie bei Dionysos und Apollon, mag das höchst methodisch und durch zwingende gründe gefordert scheinen. Man kann so auf inductivem wege der ansicht Schellings und Welckers nahe geführt werden.

Ein gedanke muss ausgedacht werden, wenn wir seiner haltbarkeit oder unhaltbarkeit inne werden sollen. Das unterfangen, die ganze griechische mythologie durch annahme von hypostasen zu erklären, musste jedem nicht von allem unterscheidungsvermögen für wahrheit und wahrscheinlichkeit verlassenen zu gemüthe führen, dass er auf einer schiefen ebene

unaufhaltsam herabgleite. Auch ich wurde von diesem peinlichen gefühl beschlichen. Von meinen zweifeln befreite mich die erste bekanntschaft mit den litauischen überlieferungen. Es wurde nöthig nicht nur umzukehren sondern auch umzulernen. Was ich so gefunden, hat sich in einer zeit von mehr als zwanzig jahren bei oft erneuter prüfung bewährt und mag nun für andere eine grundlage zum weiterbauen werden.

Nur endliche, begrenzte erscheinungen und verhältnisse sind es, in und an denen das gefühl des unendlichen in das bewusstsein tritt. Nie ist es ursprünglich das unendliche an sich, zu dem sich das gefühl und der gedanke erhebt. Nicht das unendliche, sondern etwas unendliches, göttliches stellt sich dem menschen dar und wird im geiste aufgefasst, in der sprache ausgeprägt. So entsteht eine unbegrenzte reihe von gottesbegriffen, die zunächst selbständige geltung haben. Jeder dieser begriffe ist, insofern er eine göttliche kraft bezeichnet, mit der eigenschaft der unendlichkeit ausgestattet. Aber diese eigenschaft erstreckt sich nur in die tiefe, nicht in die breite; sie gilt nur dem punkt, der linie, welche von dem begriff gedeckt werden. Für unser an eine einheitliche gottheit gewöhntes denken sind solche göttergestalten nur als einzelne erscheinungsformen oder ausstrahlungen der göttlichkeit fassbar. Wir dürfen das kindheitliche empfinden und denken der menschheit nicht mit dem unseren verwechseln. Um jenes zu fassen und zu begreifen müssen wir dieses zurückdrängen. Nur wenn wir ohne vorurtheil die auffallenden thatsachen aufnehmen, vermögen wir zu ihrem verständniss zu gelangen. Es wird sich dann von selbst das gesetz ergeben, nach dem aus der masse gleichartiger sondergötter sich persönliche götter zu höherer machtstellung emporheben, und wie die machtfülle derselben den polytheismus selbst zum monotheismus hinführt. Unter den hervorragenderen gliedern unserer völkergruppe, Indern und Eraniern, Griechen und Italikern, Germanen und Slaven, befindet sich allerdings keines, das in der zeit, wo es uns geschichtlich bekannt wird, noch auf jener ursprünglichen religionsstufe verharrte, die nur gleichwerthige sondergötter kennt. Und doch liegen uns auch für unsere europäischen

völker einige zeugnisse vor, die nur unter dieser voraussetzung verständlich werden.

Von den vorgeschobensten gliedern des keltischen zweigs, den über die Pyrenäen gedrängten und dadurch zeitig von der culturentwicklung der keltischen masse abgetrennten stämmen berichtet Strabon[3] nach Poseidonios: 'manche erklären die Kallaïken für 'götterlos' (ἀθέους), und erzählen, dass die Keltiberer und ihre nördlichen grenznachbaren 'einem namenlosen gotte' (ἀνωνύμῳ τινὶ θεῷ) des nachts zur vollmondzeit opfern und allsammt, haus um haus, eine nachtfeier mit reigentänzen begehen.' Die Kallaïken hatten selbstverständlich götterverehrung so gut wie die ihnen verwandten Keltiberer, aber sie hatten keine durch eigennamen gekennzeichnete, persönliche, sinnlich dargestellte götter. Die götter aller dieser stämme waren 'namenlos', weil sie nicht mit eigennamen, sondern durch eigenschaftsworte benannt wurden. Für einen griechischen reisenden vorchristlicher zeit waren sie nicht fassbar.

Dasselbe müssen wir von einem offenbar ganz abgeschlossenen zweig des Thrakerstamms annehmen, über den uns die mythisch gestaltete erzählung des Theophrastos erhalten ist[4]. Als an stelle der ehemaligen einfachheit und reinheit der sitten die gottlosigkeit überhand nahm, wie in den Hesiodischen weltaltern geschildert wird, begab es sich, dass die Thoer, welche das Athosgebirg bewohnten, da sie in ihrer gottlosigkeit (ἀθέους γενομένους) weder opfer noch erstlinge darbrachten, plötzlich alle sammt ihren häusern vom erdboden

3 Strabon III p. 164 vgl. Roget de Belloguet, ethnogénie Gauloise t. III (Par. 1868) p. 124 ff.

4 Theophr. περὶ εὐσεβείας bei Porphyrios de abstin. II 8 διὸ Θῷες μὲν οἱ ἐν μεθορίοις Θρᾴκης οἰκήσαντες μηδενὸς ἀπαρχόμενοι μηδὲ θύοντες ἀνάρπαστοι κατ' ἐκεῖνον ἐγένοντο τὸν χρόνον ἐξ ἀνθρώπων, καὶ οὔτε τοὺς οἰκοῦντας οὔτε τὴν πόλιν οὔτε τὸν τῶν οἰκήσεων θεμέλιον οὐδεὶς εὑρεῖν ἐδύνατο, was dann durch Hesiods Werke 134 ff. illustriert wird. Simplikios zu Epiktets encheir. 31 t. IV p. 357 Schweigh. πάντες γὰρ ἄνθρωποι . . . νομίζουσιν εἶναι θεόν· πλὴν Ἀκροθωϊτῶν, οὓς ἱστορεῖ Θεόφραστος ἀθέους γενομένους ὑπὸ τῆς γῆς ἀθρόως (lies ἀθρόους) καταποθῆναι. vgl. Bernays, Theophr. schrift über frömmigkeit s. 36 f. 58.

verschlungen wurden. Die euböischen Ionier, die an den küsten des thrakischen meeres schon frühzeitig fuss zu fassen suchten, hatten auf der halbinsel des Athos einen isolierten und culturlos gebliebenen Thrakerstamm gefunden, und weil sie für dessen religion kein verständniss hatten, diese sage gebildet. Schon Bernays suchte den geschichtlichen gehalt der sage zu bestimmen. Er meinte, die unhellenische bevölkerung jener landschaft möge 'den hellenischen culten sich nicht angeschlossen, ihren angestammten gottesdienst aber vor den erobernden Hellenen geheim gehalten haben' und so 'in den ruf völliger gottlosigkeit' gerathen sein. Je culturloser ein volk ist, um so gewisser verehrt es götter, denn um so mächtiger muss in ihm die furcht vor den göttern sein. Aber eine völlige geheimhaltung alles gottesdienstes war unmöglich und hatte keinen sinn. Nicht 'gottlos' war jenes volk, aber 'ohne götter' solcher art, wie die Hellenen sie verehrten. Dies und kein anderer ist der gewöhnliche sinn des wortes ἄθεος, das wir oft missdeuten, wenn wir es gemäss unserem modernen sprachgebrauch auf völlige läugnung der gottheit beziehn. Der schlachtruf der Christenverfolgungen war αἶρε τοὺς ἀθέους, und noch kaiser Julianus gebraucht das wort ἄθεοι ganz gewöhnlich von den Christen[5]. Kein heide hat den Christen vorgeworfen, dass sie an keinen gott glaubten; aber empört war man, dass sie den göttern des heidenthums die ehre versagten.

Wir sind nun in stand gesetzt auch den guten geschichtlichen kern zu würdigen, der in Herodots berühmter darstellung der griechischen religionsgeschichte (II 52 f.) enthalten ist und von einem forscher wie AvGutschmid[6] bereits geahnt wurde. Von den priesterinnen in Dodona hatte Herodot sich belehren lassen, dass die Pelasger, die urbevölkerung von Hellas, zwar göttern alle arten von opfern dargebracht, aber eigennamen und beinamen für keinen besessen hätten. Erst von Aegypten her seien ihnen spät götternamen zugetragen

5 Martyrium des Polykarp c. 3. 9 (vgl. über das αἴρειν Ioh. Chrys. t. IX p. 347b Montf.) Julianus apost. p. 371, 7. 392, 4. 446, 9. 466, 6. 468, 2 Hertl.

6 in einer handschriftlichen bemerkung bei AWiedemann zu Herodots II buch (Leipz. 1890) s. 237, 1.

und mit zustimmung des dodonäischen orakels bei opfer und gebet in gebrauch genommen worden. Von den Pelasgern hätten dann die Hellenen sie übernommen. Aber die kunde von der herkunft, den eigenschaften, dem machtkreis der einzelnen götter sei ganz jung: erst Homeros und Hesiodos hätten sie geschaffen. Das ist in kürze was Herodot erzählt. Aus geschichtsloser zeit konnten auch die priesterinnen Dodonas keine geschichtliche überlieferung besitzen. Aber vorstellungen von der vorzeit konnten sie in der that leichter als andere sich bilden, wenn sie den zustand, in dem die umwohnenden rohen bergstämme, Dryoper Athamanen Aithiker und wie sie sonst hiessen, bis ins fünfte jh. verharrten, mit der herrschenden griechischen religion verglichen. So haben wir denn ein geschichtliches zeugniss, das uns auch für die griechische religion eine vorstufe schildert, die noch keine persönliche, mit eigennamen und mythus ausgestattete götter, also nur adjectivisch bezeichnete sondergötter kannte.

Wir dürfen unsere beobachtungen in dem satze zusammenfassen, dass die glieder unserer völkerfamilie zu der zeit, als die westlichen sich von den östlichen trennten, ja noch während der allmählichen spaltung der europäischen nationen sich zur verehrung concreter, persönlicher götter noch nicht erhoben hatten, sondern auf einer religionsstufe verharrten, welche nur sondergötter verehrte, wie sie die Italiker und Litauer bewahrt haben.

Augenblicksgötter

16 Sondergötter haben wir als den inhalt der ursprünglichen religiösen begriffsbildung und als die unterlage der späteren persönlichen götter kennen gelernt. Aber so einfach und engbegrenzt sie meistens sind, stellen doch diese sondergötter immer bereits einen art- oder gattungsbegriff dar. Der gott des eggens, der *Occator*, gilt nicht bloss der diesjährigen ackerbestellung, und noch weniger bloss für den acker des Hinz oder Kunz, sondern wird von den landleuten allgemein zu dem alljährlich sich wiederholenden geschäft regelmässig

angerufen, er ist der gott des eggens überhaupt; er stellt nur eine einzelne, an sich vielleicht unbedeutende bäuerliche thätigkeit dar, aber diese allgemeingültig. Das ist eine vorstellungsweise, die bereits einer verhältnissmässig vorgeschrittenen stufe des geistigen lebens angehört; bei aller isolierenden betrachtung werden doch schon allgemeingültige artbegriffe gebildet.

Um die einfachste und ursprünglichste begriffsbildung aufzusuchen, müssen wir noch eine stufe tiefer hinabsteigen. Hinter dem geschlecht steht die art oder gattung, unter der art die masse der einzelwesen, der individuen. Die ursprünglichste geistige conception konnte nur die auffassung und benennung des einzelwesens oder der einzelnen erscheinung sein. Vor den sonderbegriffen mussten sich die augenblicksbegriffe oder einzelbegriffe geltend machen. Wenn die augenblickliche empfindung dem dinge vor uns, das uns die unmittelbare nähe einer gottheit zu bewusstsein bringt, dem zustand in dem wir uns befinden, der kraftwirkung die uns überrascht, den werth und das vermögen einer gottheit zumisst, dann ist der augenblicksgott empfunden und geschaffen. In voller unmittelbarkeit wird die einzelne erscheinung vergöttlicht, ohne dass ein auch noch so begrenzter gattungsbegriff irgendwie hereinspielte: das éine ding, das du vor dir siehst, das selbst und nichts weiter ist der gott.

Die ehemalige schöpfung und verehrung solcher augenblicksgötter ist durchaus nicht bloss eine theoretische oder apriorische forderung. Durch gewisse erscheinungen der antiken religion war ich längst auf die thatsache hingeführt ohne sie zu erfassen, bis sie mir im litauischen heidenthum mit ganzer klarheit entgegentrat. Ich meine die oben s. 112 (vgl. 93 f.) berührten thatsachen. Kein zweifel kann aufkommen bei *Kurche*: eine urkunde von 1249 bezeichnet das als benennung eines göttlich verehrten idols, das die alten Preussen 'einmal im jahre beim abschluss der ernte *(collectis frugibus)* zu bilden (*confingere*) pflegten'. Wie das zu verstehn ist, lehren in und ausser Deutschland weit verbreitete erntebräuche, welche durch die ausdauernde bemühung WMann-

hardts[1] in klares licht gestellt sind. Allenthalben zeigen sich deutliche reste der vorstellung, dass in jedem fruchtbestandenen felde eine segensgottheit haust, die unter den verschiedensten gestalten, bald als menschliches wesen bald als thier gedacht wird. Es bedarf einer versöhnenden handlung, wenn man die frucht zu schneiden beginnt. Mit jedem schwad, das den streichen der sichel oder sense fällt, weicht der geist weiter zurück, bis ihm nur die letzten ähren als zufluchtsort verbleiben. Die letzte garbe, in welcher der geist gefangen und eingebunden ist, wird daher überall heilig gehalten. Vielfach wird ihr, der ortsüblichen vorstellung gemäss, eine besondere gestalt gegeben. Das idol, das die Preussen am ende der ernte jährlich neu 'bildeten', der *Kurche* muss diese letzte garbe gewesen sein, die göttlich war, weil sie die gottheit barg, in wahrheit, um mit den Griechen zu reden, ἱρὰ ἐνδεδεμένα ἐν καλάμῃ πυρῶν (Herod. 4, 33). Nun ist aber selbstverständlich, dass jeder, der mit solchen vorstellungen die letzte garbe band, seinen eignen korndämon hatte, der in der garbe fortlebte und mit dem letzten ausgedroschenen korn hinstarb. Es gab so viele dämonen dieser art, als felder oder wenigtens fluren waren; jedes jahr entstanden sie neu um bei der ernte eingefangen zu werden und auf der tenne hinzusterben. Das gegenstück zum *Kurche* bildet die litauische *Krumìnė pradžū varpū* (s. 93), die buschfrau der ersten garbe. Noch zur zeit Malecki's (s. 82) gieng in jeder gemeinde dem beginn der ernte ein feierliches opfer voraus, nach dessen vollziehung einer aus der nachbarschaft ausgewählt wurde um auf seinem acker das erste schwad zu mähen; das wurde zu einer garbe gebunden und in das haus des besitzers gebracht. Keine weitere feldarbeit durfte an diesem heiligen tage verrichtet werden; erst am folgenden tag konnte die ernte vor sich gehn. Jede gemeinde hatte also ihre eigene garbenbuschfrau, und eine neue bei jeder ernte. Gleicher art ist endlich auch *Kupole*, die stange welche die

1 WMannhardt, Roggenwolf und roggenhund, Danzig 1865. Die korndämonen, Berl. 1868. Wald- und feldculte (Berl. 1875) 1, 190 ff. Mythologische forschungen (Quellen und forschungen zur sprach- und culturgeschichte d. germ. völker theil 51. Strassb. 1884) s. 18 ff. 296 ff. vgl. auch Pfannenschmid, German. erntefeste s. 96 ff.



mädchen mit Johanniskraut und anderen am vorabend des sonnwendtags gepflückten blumen umwinden und am thorweg des hauses aufpflanzen: der hausherr bringt ihr eine spende dar und betet um gute benernte.

Wie festlich die garbe oder der Johannisbaum auch herausgeputzt sein mag, es ist und bleibt ein fetisch, und die vorstellungen, die daran geknüpft werden, helfen uns die denkvorgänge verstehen, durch welche auf der untersten stufe religiösen empfindens vorstellungen gebildet werden, welche ihre versinnbildlichung in einem fetischmässigen symbol finden. Aber man würde irren, wenn man diese reste ältester vorstellungsweise etwa für besonderheiten der Preussen und Litauer halten wollte. Für die allgemeine göttliche verehrung der letzten garbe bedarf es nach Mannhardt keines beweises mehr. Dass sie auch bei den Griechen bestand, lässt sich wenigstens auf einem umweg wahrscheinlich machen. Es ist bekannt dass Demeter als Ἰουλώ verehrt wurde. Das beiwort kommt von οὖλος und mit reduplicationssilbe ἴουλος garbe, abgeleitet aus w. *vel-* lat. *uoluere.* Danach könnte die göttin unmittelbar von den garben benannt sein, so gut wie sie Ἀμαία mäherin und Ἀμαλλοφόρος garbenbringerin hiess. Aber es gab auch ein erntelied, das man οὖλος ἴουλος nannte[2]. Nach dem verse, der von Athenaios bei der gelegenheit angeführt wird, würde man sich einen falschen begriff von dem volksthümlichen schnitterlied bilden; die worte

πλεῖστον οὖλον οὖλον ἵει, ἴουλον ἵει

enthalten ein gebet um reichlichen feldsegen und konnten nur in einem hymnus an Demeter oder Ge stehn; sie werden thatsächlich auch nur als beleg für das appellative οὖλος ἴουλος angeführt. Aber der kehrvers des alten volkslieds wandte sich nicht an Demeter, sondern an den Iulos selbst: das steht fest durch das wort des kundigsten zeugen, den wir heute in der sache vernehmen können, des Apollodoros[3]; durch ihn wissen

2 Athen. XIV p. 618[de] vgl. Bernhardy's Eratosth. p. 140 und EHiller Erat. carm. rell. p. 23 f. Die etymologie hat GCurtius gr. et. s. 576 vgl. 358 f. aufgehellt. Den vers hat Bergk *PL* 3, 654 nicht richtig beurtheilt.

3 Apollod. π. θεῶν (fr. 37 *FHG* 1, 434) im schol. Theocr. 10,

wir, dass das lied nach dem gotte benannt war, der im kehrvers angerufen wurde, gerade wie das klagelied *ialemos* oder der paian (s. 153). Iulos war also der gott der garbe, wahrscheinlich der letzten, wie *Kurche*. Ich zweifle nicht, dass die analyse der mythen und culte noch weitere spuren ergeben wird; aber auf dies gebiet möchte ich Mannhardt nicht folgen. Die verehrung der ersten garbe ist bei den heutigen völkern Europas, so viel ich sehe, ganz verblasst; nur ist es u. a. mehrfach üblich geblieben, dass schnitter und schnitterinnen sich zu dem tag festlich schmücken und dem herrn einen ährenkranz oder ährenbüschel feierlich überreichen[4]. Aber an einzelnen orten Schwabens hat sich die sitte erhalten, dass die schnitter nebst dem bauern, bevor sie die winterfrucht schneiden, niederknieen und gemeinsam gebete verrichten. Ein schwacher rest des litauischen opfers zum erntebeginn. Lebendigere farben lässt uns Vergilius (*georg.* 1, 347 f.) sehn: 'niemand' sagt er

'wag' es die sichel zuvor an die zeitigen halme zu legen,
eh' er den eichenkranz um die schläfe sich wand und der Ceres
bäurischen hopser getanzt und die üblichen verse gesprochen'.

Hier sieht man noch die religiöse scheu, die ähren niederzulegen, in denen eine gottheit wohnt, und darf wenigstens ahnen, dass der ersten und letzten garbe von dem italischen landvolk, dem so viele götter das getreide wachsen und reifen machten (s. 76 f.), ähnliche verehrung gezollt wurde wie in Nordeuropa. Bei den bauern von Roccapia in den Abruzzen ist noch heute folgender brauch[5] lebendig. Wenn das getreide ausgedroschen ist, stopfen sie einen wams und ein paar hosen zu einem strohmann aus, der unter allgemeinem halloh oben

41 'καθά περ ἐν μὲν θρήνοις Ἰάλεμος, ἐν δὲ ὕμνοις Ἴουλος, ἀφ' ὧν καὶ τὰς ᾠδὰς αὐτὰς καλοῦσιν, οὕτω καὶ τῶν θεριστῶν ᾠδὴ Λιτυέρσης'.

4 Pfannenschmid Germ. erntef. s. 89 f. 94. 400, 17. Weiteres gibt AKuhn nordd. sagen s. 397 f. n. 103. 107 Westfäl. sagen 2, 187 n. 522; nach Strackerjan, Abergl. u. sagen aus dem herzogth. Oldenburg 2, 79 n. 363 darf beim aufladen und einfahren des ersten fuders nicht gesprochen werden. Das folgende nach ABirlinger, Aus Schwaben 2, 328.

5 A. de Nino, usi Abruzzesi 2, 158. Andere erntebräuche ebd. 1, 152 f. 123 f.

auf den mit den kornsäcken beladenen wagen gesetzt und mit sang ins dorf gefahren wird. Dort wird der strohmann heruntergeholt, in die küchenhalle gebracht und an die tafel gesetzt, wo man ihm speise und wein anbietet. Da wird denn der korndämon, ehe er von hinnen scheidet, geehrt, indem er am festlichen familienmahl theilnimmt und den dank sich selbst holt. Man fühlt leicht, dass hier eine alterthümlichere vorstellung durchbricht, als die dichter uns gehen, wenn sie von Demeter oder Ceres reden. Man wird aber auch gemahnt, äusserungen wie bei Babrios 11, 9 οὐδ' εἶδεν αὐτοῦ τὴν ἅλωα Δημήτηρ oder bei Vergilius *georg.* 1, 347 vom flurbegang *et Cererem clamore uocent in tecta* strenger beim worte zu nehmen als wir uns gewöhnt haben.

Nach diesen beobachtungen wird man ohne weiteres geneigt sein in den symbolen des feld- und gartensegens, welche bei aufzügen des alten cultus einhergetragen zu werden pflegten, ursprüngliche augenblicksgötter zu vermuthen. In einem falle lässt sich der beweis führen. Die Eiresione[6], der mit weissen und purpurnen wollfäden umbundene, mit verschiedenartigen früchten, auch näpfen mit honig, öl und wein behangene olivenzweig, wie er zu Athen im monat Pyanopsion, also an einem erntefest, von einem knaben, dessen eltern noch lebten, in feierlicher procession umgetragen und dann am eingang des Apollontempels, aber ebenso auch an jedem bürgerhaus, aufgesteckt wurde, pflegte bis zur wiederholung des festes als segenverheissendes symbol an seiner stelle zu bleiben. Die verse, unter deren absingung man sie herantrug

'Eiresione kommt, bringt feigen und leckere brödchen,
bringt auch honig im töpfchen und öl um die glieder zu salben,
bringt auch wein in dem becher, woran sie sich gerne beduselt'

gestatten keinen zweifel daran, dass sie persönlich gedacht war. Und dazu stimmt, dass, bevor man sie anheftete, der becher ungemischten weines, der an ihr befestigt war, vermuthlich

6 s. WMannhardt, Wald- u. feldculte 2, 217 ff. Das lied gibt Plutarch Themist. 22 Pausanias bei Eustath. zu X 496 p. 1283, 12 (Suid. εἰρεσιώνη) schol. Ar. eq. 729 Plut. 1054 *EM* 303, 26. Das Homer zugeschriebene lied von Samos hat [Herod.] v. Hom. 33 und etwas vollständiger Suidas u. Ὅμηρος p. 1106 f. Bh.

unter segenswünschen, über sie ausgegossen wurde. Auch die samische Eiresione wurde als dämon des segens ins haus getragen. Die thore, heisst es in dem liede, sollen sich weit aufthun, denn reichthum in fülle wird einziehn und mit ihm freude und friede;
'nicht sei im haus ein gefäss, das nicht bis zum rande sich fülle, und der gesäuerte teig, hoch wölb' er sich über den backtrog'.
War aber Eiresione persönlich gedacht, so war auch die vorstellung, die man mit ihr verband, eine immer nur auf den einzelnen fall bezügliche, augenblickliche, die mit dem symbol entstand und schwand.

Wenn es uns vergönnt wäre in höheres alterthum hinaufzusteigen und uns der zeit des reinen fetischdienstes zu nähern, so würde uns ohne zweifel auch das classische alterthum eine fülle solcher augenblicksgötter darbieten. Die spuren davon kann auch in geschichtlicher zeit anffinden, wer den blick geschärft hat. Wir werden in anderem zusammenhang darauf zurückgeführt werden. Hier mag ein fall genügen, um weitere aussicht zu eröffnen. Aischylos zeichnet in den Sieben (529) Parthenopaios den sohn der Atalante durch folgenden zug:

'er schwört bei seinem speere, den voll zuversicht
er mehr als gott und höher als die augen ehrt,
ausplündern werd' er Kadmos' stadt dem Zeus zum trotz'.

So lässt Apollonios den Idas bei seiner lanze schwören, römische dichter haben es nachgebildet[7]. Leben und sieg hängt von richtung und kraft, gleichsam vom guten willen der waffe ab; übermächtig wallt diese empfindung im entscheidenden augenblick des kampfes auf; das gebet ruft nicht einen gott aus der ferne, die waffe zu lenken: die waffe selbst ist der helfende, rettende gott. Die geschichtliche zeit liefert ein gegenstück. Alexander der tyrann von Pherai in Thessalien (369—59) weihte die lanze, mit welcher er seinen oheim Polyphron erstochen hatte, in einem tempel, schmückte sie mit wollbinden

7 Apollon. Rh. 1, 466 ff. Vergilius Aen. 10, 773 Statius Theb. 9, 547 ff., schon von Blomfield zu Aisch. Sieben 525 angeführt. vgl. Grimms d. rechtsalt. s. 896.

und opferte ihr unter dem namen Tychon 'treffer' wie einem gotte. So berichtet Plutarch (Pelop. 29). Auch hier ist in alterthümlicher weise die éine waffe, mit der die entscheidende that gelungen war, als besondere gottheit gefasst; die veränderte zeit verräth sich aber darin, dass diese gottheit durch den eigennamen zu einer persönlichkeit erhoben und dadurch das sichtbare ding, dem allein verehrung zukam, thatsächlich zum sinnbild jener herabgedrückt wird.

Wir brauchen übrigens nicht die ecken auszufegen. Ungesucht bietet sich unseren augen der donnerkeil, Κεραυνός. Von den Makedoniern ist Keraunos an und für sich, ohne sichtbaren zusammenhang mit Zeus[8], göttlich verehrt worden: das ergibt sich nicht nur aus dem gebrauch des wortes als beiname des Seleukos III und eines Ptolemaios, sondern vorab aus dem cultus von Seleukeia am gebirg Pieria, bei dessen gründung Seleukos Nikator den cultus eingesetzt hatte[9], und von Diokaisareia in Kilikien. Als stehendes bild auf der rückseite der seleukeïschen münzen hat sich bis in die kaiserzeit der ornamentierte donnerkeil auf heiligem tisch erhalten. Bronzemünzen der Julia Domna und des jüngeren Philippus von Diokaisareia zeigen auf der rückseite einen perspectivisch gezeichneten thronsessel mit rücklehne, auf welchem der Keraunos stehend dargestellt ist; andere geben den einfachen donnerkeil[10]. In

8 wie in der inschr. von Mantineia *IGA* 101 Διὸς Κεραυνο(0) vgl. HWeil Revue archéol. 1876 t. 32, 50 f.

9 Appian Syr. 58 φασὶ δὲ αὐτῷ τὰς Σελευκείας κτίζοντι, τὴν μὲν ἐπὶ τῇ θαλάσσῃ, διοσημίαν ἡγήσασθαι κεραυνοῦ, καὶ διὰ τοῦτο θεὸν αὐτοῖς Κεραυνὸν ἔθετο, καὶ θρησκεύουσι καὶ ὑμνοῦσι καὶ νῦν Κεραυνόν. Gegen diese klaren und durch die münzen bestätigten worte kann das zeugniss des Hesychios Κεραύνιος: ἐμβρόντητος. καὶ Ζεὺς ἐν Σελευκείᾳ nicht aufkommen; es beweist nur, was selbstverständlich ist, dass griechische schriftsteller diesen altmakedonischen cult mit dem ihres Ζεὺς Κεραύνιος glichen.

10 Seleukeia: s. Eckhel doctr. num. uet. 3, 326 Head historia num. p. 661; eine silbermünze des Vespasian hat geflügelten Keraunos, eine goldmünze des Traian (vs. DIVVS TITVS mit kopfbild nach links) hat teppichbedeckten tisch mit dem blitzstrahl. Diokaisareia: mit dem kopf der Iulia Domna Mionnet descr. III p. 577 n. 195; bronze des Philippus iun. ebd. 577 f., beide kenne ich aus der sammlung Imhoof-Blumers; darstellungen mit einfachem blitz

diesen fällen behauptet Keraunos offenbar den rang eines sondergottes, er stellt einen gattungsbegriff dar, die göttliche kraft die im blitze sichtbar wird. Aber neben diesem sondergott und neben der persönlichen gestalt des blitzenden Zeus ist die älteste und roheste vorstellungsform das ganze alterthum hindurch in geltung geblieben. Der einzelne blitz, der zur erde fährt, ist selbst die gottheit; der fleck erde, der baum usw., in den er eingeschlagen, ist heilig und unbetretbar, weil die gottheit in ihm wohnung genommen hat; der donnerkeil, den man an der getroffenen stelle in gestalt eines meteorsteins wiederfindet, geniesst göttliche verehrung. Diese vorstellungen sind uns geläufig aus dem römischen brauch[11]; *fulguritum, bidental* und nach der ähnlichkeit der einfassung *puteal* hiess der vom blitz getroffene ort. Bei den Griechen galten sie nicht minder. Bei der bestattung der vor Theben gefallenen helden wird nach Euripides ein gemeinsamer scheiterhaufen geschichtet, nur der vom blitz erschlagene Kapaneus wird abgesondert; für den scheiterhaufen, auf den er gelegt wird, hat der dichter (Hiket. 1010) die bezeichnung 'des Zeus schatzhaus'. Der meteorstein, der im j. 405 bei Aigospotamoi niedergegangen war, ist noch jahrhunderte lang von den Chersonesiten göttlich verehrt worden[12]. Es ist wunderbar, wie weit die wirkungen dieser alten anschauung herab reichen. Beim abbruch eines alten

auf münzen des Traian: Num. chronicle 1873 b. 13, 34 desgl. der Faustina iun.: Revue numism. 1854 p. 15 und Loebbecke in Ztschr. f. numism. 1884 b. 12, 331.

11 s. Preller-Jordan röm. myth. 1, 193 Marquardt Röm. staatsverw. 3, 253. Es gab besondere *sacerdotes bidentales*: Bullett. della commissione arch. comunale di Roma 1887 p. 8 vgl. *CIL* VI n. 568.

12 Plut. Lysand. 12 κατηνέχθη γάρ, ὡς ἡ δόξα τῶν πολλῶν, ἐξ οὐρανοῦ παμμεγέθης λίθος εἰς Αἰγὸς ποταμούς· καὶ δείκνυται μὲν ἔτι νῦν, σεβομένων αὐτὸν τῶν Χερρονησιτῶν. Vgl. Eurip. Bakch. 10 αἰνῶ δὲ Κάδμον, ἄβατον ὃς πέδον τόδε τίθησι θυγατρὸς σηκόν dh. er hat diesen, weil vom blitz getroffenen, unbetretbaren raum zum heroon (s. Rhein. mus. 29, 49) seiner tochter gemacht, es blieb ein ἄβατον bis in die zeit des Pausanias IX 12, 3; der komiker Anaxippos b. Athen. X p. 417[a] gibt einem parasiten den spitznamen Κεραυνός: ἀβάτους ποεῖν γὰρ τὰς τραπέζας οἴομαι αὐτὸν κατασκήπτοντ' ἐς αὐτὰς τῇ γνάθῳ; lehrreich auch Clem. R. *recogn.* 4, 28. 29. 9, 5.

klostergebäudes bei Bonn wurde im j. 1884 unter einem dachsparren ein nephritbeil der steinzeit aufgefunden[13]. Wie es dahin gekommen, konnte nicht zweifelhaft sein. Man hatte es als einen donnerkeil angesehn, und weil doch ein vom donnerkeil bereits in besitz genommenes haus nicht wiederum vom blitz heimgesucht werden kann, glaubte man dem frommen gebäude den denkbar besten schutz gegen gewitter zu geben, indem man das steinbeil unter dem dach anbrachte.

Dass die worte μήν μείς lat. *mensis* unser *monat* ursprünglich den mond selbst als den '(zeit)messer' am himmel bezeichnet haben, ist heute anerkannt. Die entwickelte sprache benutzt dieselben zur bezeichnung der durch einen mondlauf begrenzten zeit: ein sprachgebrauch der sich bei Griechen und Römern um so mehr befestigen musste, als bei ihnen für das gestirn selbst weibliches geschlecht und abweichende benennung durchdrang. Erst spät haben die Griechen von Phrygien her ihren alten mondgott, den Μήν zurück erhalten. Jener sprachgebrauch wird verständlich, sobald wir inne werden, dass ursprünglich der mond als einzelgott verehrt worden ist. Der mond scheint in jedem umlauf ein neuer (νεομηνία); er wächst, nimmt ab, wird alt (*senium lunae*) oder schwindet (φθίνοντος μηνός). Es ist bekannt, zu welchen sagenhaften vorstellungen die jugend der menschheit durch diesen kreislauf von erscheinungen geführt wurde*); sie beruhen alle auf der anschauung, dass der himmelskörper thatsächlich im letzten viertel absterbe um dann einem neuen platz zu machen. Wenn wir von 'monden' sprechen, folgen wir unbewusst noch heute dieser kindlichen auffassung. Dass diese jemals bei dem täglichen phänomen der sonne platz greifen konnte, scheint uns undenkbar. Und doch ist es geschehn. Noch erleuchtete griechische denker haben auf die alterthümliche vorstellung zurückgegriffen; für Herakleitos ist 'neu an jedem tag die sonne' (fr. 32), und selbst Epikur liess die annahme als möglich gelten, dass sie alltäglich durch entzündung von dünsten neu entstehe.

13 Schaaffhausen in den Jahrbüchern des vereins rheinischer alterthumsfreunde 77, 216 vgl. 92, 311 f.

*) eine probe ist oben s. 239 f. gegeben worden.

Auf Kreta hatte sich länger als anderwärts die appellativische geltung des wortes Zeus für den lichten tageshimmel erhalten, man gebrauchte es geradezu um den tag zu bezeichnen (s. 69, 39); der groteske, dem Menippos entnommene einfall einer Varronischen satura, dreihundert geköpfte Juppiter aufzuführen (*trecenti Ioues sine capitibus*), beruhte auf einem alten zehnmonatlichen jahr, dessen spuren anderwärts gezeigt sind: es sind die abgelaufenen tage eines jahrs. Die dichtung hat ohne weiteres die sonne für den tag gesetzt, gewiss nicht ohne vorgang der volkssprache: Pindaros (Ol. 13, 37) ἀελίῳ ἀμφ' ἑνί 'an einem tage', Euripides Hel. 652 ἡλίους δὲ μυρίους μόγις διελθών und El. 654 λέγ' ἡλίους ἐν οἷσιν ἁγνεύει λεχώ[14] neben Androm. 1086 τρεῖς φαεννὰς ἡλίου διεξόδους uä., bei lateinischen dichtern häufiger: mit voller personification Vergilius *georg.* 2, 481 und Aen. 1, 745 *quid ... Oceano properent se tingere soles hiberni*, appellativisch Catullus 8, 3 (vgl. 8) *fulsere quondam candidi tibi soles* ua.[15], mit zahlangabe zb. Nemesianus *ecl.* 2, 25 *mihi iam trini perierunt ordine soles*, sogar mit innerem widerspruch Catullus 5, 4 *soles occidere et redire possunt*; auch in das mittelalterliche latein ist der gebrauch übergegangen, wie man sich aus du Cange überzeugen kann. In engem zusammenhang damit steht der gebrauch von 'licht' für tag, wie bei Kallimachos (h. an Demeter 82) ἐννέα φάεα und lateinisch ganz gewöhnlich, sogar in prosa *lux*. Selten wird der einzelbegriff auf den jährlichen sonnenlauf angewandt, wie von Herondas fr. 13 ἐπὴν τὸν ἑξηκοστὸν ἥλιον κάμψῃς, ὦ

14 Eustath. zu Dionys. 40 μαλεροῖσι κεκαυμένος ἠελίοισι bemerkt p. 93, 34 Bh. σημείωσαι δὲ ὅτι οὐ παρὰ Λιβανίῳ μόνον καὶ Αἰλιανῷ πληθυντικῶς οἱ ἥλιοι. . . . . ἀλλ' ὁ μὲν Λιβάνιος ἐπὶ ἡμερῶν τοὺς ἡλίους τίθησιν . . . , οἱ δὲ ἄλλοι τὰς ὁσημέραι τοῦ ἡλίου λάμψεις ἡλίους φασίν. Thomas mag. p. 174, 4 ἥλιος λέγεται καὶ μία ἑκάστη ἡμέρα . . . . καὶ ὁ δωδεκάμηνος καιρός. Über das 10 monatl. jahr s. MFränkel Inschrr. v. Perg. 1, 14 f.

15 Verg. *ecl.* 9, 52 *longos cantando ... condere soles* vgl. Persius 5, 41 und Statius *silu.* I 3, 88 *iam solibus arctis* Hor. *sat.* I 9, 72 *huncine solem tam nigrum surrexe mihi* Ovidius *fast.* 1, 157 *blandi soles* Hor. *c.* IV 2, 46 *o sol pulcher, o laudande* IV 5, 8 *et soles melius nitent* Verg. *georg.* 1, 288 *sole nouo* vom frühen morgen, Aen. 3, 203 *tris adeo incertos ... soles erramus.* vgl. Minucius 4, 9 'congregatis ignium seminibus soles alios atque alios semper splendere'.

Γρύλλε Γρύλλε, θνῆσκε καὶ τέφρη γίνευ Vergilius Aen. 7, 720 *sole nouo densae torrentur aristae* von dem mit frühling beginnenden jahr, Nemesianus *cyneg.* 121 *femina, binos quae tulerit soles.* Man darf sich darum nicht verleiten lassen diese ausdrucksweise für künstlich und abgeleitet zu halten. Servius (z. Aen. 7, 720) sagt treffend *proprie sol nouus est* VIII *kal. ian.*, der römische kalender verlegt den *natalis Solis Inuicti* auf den hergebrachten tag der wintersonnenwende (25 dec.): in der zeit, wo die tage wieder beginnen länger zu werden, wird die sonne des neuen jahres geboren. Die mythische hülle, in welche die entsprechende griechische anschauung sich kleidet, kann erst in anderem zusammenhange fallen. Man überzeugt sich leicht, dass geburts- und sterbetage von göttern ursprünglich nicht konnten als gedenktage geschaffen sein, sondern dass ihnen, wie dies für Zeus sich ergibt, wenn wir den kretischen sprachgebrauch (s. 289) mit dem dortigen grabmal und der geburtssage in verbindung setzen, ehemalige einzelgeltung der götter zu grunde liegt; an stelle der geburt mag in vielen fällen die alljährliche einkehr (epiphanie) zum gegenstand der feier geworden sein.

Bei den tragikern und späteren schriftstellern begegnet man zuweilen wendungen, welche eine fähigkeit und beweglichkeit der religiösen empfindung, unter dem eindruck des augenblicks neue götter zu schaffen, verrathen, welche mit den festen körperlichen gebilden der griechischen mythologie in unvereinbarem widerspruch zu stehn scheint. Aischylos lässt einen chor sagen 'dies glück ist bei den menschen gott, ja mehr als gott'. Helena, als sie den Menelaos wiedererkennt, bricht in die worte aus 'o götter! denn ein gott ists auch seine lieben erkennen'[16]. Vergilius lässt (Aen. 9, 184) den Nisus sagen

dine hunc ardorem mentibus addunt,
Euryale, an sua cuique deus fit dira cupido?

und Plinius setzt auf seine negative kritik des götterglaubens den trumpf (*n. h.* 2, 18) *deus est mortali iuuare mortalem*

16 Aisch. Choeph. 58 τὸ δ' εὐτυχεῖν τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον Eurip. Hel. 560 ὦ θεοί· θεὸς γὰρ καὶ τὸ γιγνώσκειν φίλους.

et haec ad aeternam gloriam uia. In folge dieser beweglichkeit und reizbarkeit der religiösen empfindung kann ein beliebiger begriff, ein beliebiger gegenstand, der für den augenblick alle gedanken beherrscht, ohne weiteres zu göttlichem rang erhoben werden: verstand und vernunft, reichthum, der zufall, der entscheidende augenblick, der wein, die freuden des mahls, der körper eines geliebten wesens[17]. Die hetäre nennt das lämpchen, das ihren freuden leuchtet, ihren gott[18], und in frecher verhöhnung der götter erklärt der Euripideische Kyklops den bauch für seinen obersten gott: 'saufen und fressen das ist der Zeus für die menschen, wenn sie vernünftig sind'[19]. Was plötzlich wie eine schickung von oben an uns herantritt, was uns beglückt, was uns betrübt und beugt, erscheint der gesteigerten empfindung als ein göttliches wesen. So lange wir die Griechen kennen, besitzen sie dafür

17 Soph. fr. 836, 2 ἡ φρόνησις ἀγαθὴ θεὸς μέγας Eurip. fr. 1018 ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστιν ἐν ἑκάστῳ θεὸς vgl. Menander bei Mein. Com. IV p. 72; Eurip. Kykl. 316 ὁ πλοῦτος, ἀνθρωπίσκε, τοῖς σοφοῖς θεός, τὰ δ' ἄλλα κόμποι καὶ λόγων εὐμορφίαι; Menander ao. IV p. 151 ταὐτόματόν ἐστιν ὡς ἔοικέ που θεός und bei Palladas *AP* 10, 52 Εὖ γε λέγων τὸν καιρὸν ἔφης θεόν, εὖ γε Μένανδρε (Mein. p. 331) und karrikiert Menand. p. 144 ὦ μεγίστη τῶν θεῶν νῦν οὖσ' Ἀναίδεια, ders. p. 289 οὐκ ἔστι τόλμης ἐπιφανεστέρα θεὸς p. 76, VIII von der heimath τὸ γὰρ τρέφον με τοῦτ' ἐγὼ κρίνω θεὸν; unbekannter tragiker fr. 570 οἶνός μ' ἔπεισε δαιμόνων ὑπέρτατος Sophokles fr. 548 ἦλθεν δὲ δαὶς θάλεια, πρεσβίστη θεῶν; Ovidius *her.* 13, 159 lässt Laudamia schreiben *per reditus corpusque tuum, mea numina, iuro* usw.

18 unbekannter komiker b. Mein. IV p. 671 Βακχὶς θεόν σ' ἐνόμισεν, εὔδαιμον λύχνε· καὶ (lies ναί,) τῶν θεῶν μέγιστος, εἰ ταύτῃ δοκεῖς Asklepiades *AP* 5, 7 Λύχνε, σὺ δ' εἰ θεὸς εἶ — vgl. Argentarius *AP* 6, 333. Hier kommt freilich in betracht, dass das lampenlicht an sich verehrt wurde: feierliche begrüssung des lichts am abend Ammianus Marc. XVI 8, 9; römische sitte, das lämpchen nicht auszulöschen sondern verglimmen zu lassen Plut. qu. rom. 75 p. 281e sympos. VII 4, 1 p. 702. 4 p. 703; noch bei Christen segensspruch: Licentius v. 46 bei Augustinus *epist.* 39; anderes s. bei Phaedrus *fab.* IV 11, 12 Iambl. protr. 21 p. 120, 19 Pistelli, vgl. die legende von Pamphos oben s. 59, 5.

19 Eur. Kykl. 334 ἁγὼ οὔ τινι θύω πλὴν ἐμοί, θεοῖσι δ' οὔ, καὶ τῇ μεγίστῃ γαστρὶ τῇδε δαιμόνων· ὡς τοὐμπιεῖν γε καὶ φαγεῖν τοὐφ' ἡμέραν Ζεὺς οὗτος ἀνθρώποισι τοῖσι σώφροσι, λυπεῖν δὲ μηδὲν αὑτόν.



den gattungsbegriff δαίμων[20]. Schon in der Ilias ist der sprachgebrauch ausgebildet: ἐπεί ῥ' ἐπέλασσέ γε δαίμων Ο 418 Φ 93, ἐπί τε λῖν ἤγαγε δαίμων Λ 480, ἐπέσσυτο δαίμονι ἶσος Ε 438 usw.; aber es ist bemerkenswerth, dass in der Odyssee der gebrauch weit häufiger ist. Es ist dabei unwesentlich, ob hinter dem daimon ein nennbarer persönlicher gott steht, wie Γ 420 ἦρχε δὲ δαίμων näml. Aphrodite; wie dergleichen gemeint ist, kann man aus Ο 461 ff. entnehmen: Zeus bewirkt dass dem Teukros die bogensehne reisst, und dieser, als der schuss fehlgeht und er des schadens inne wird, ruft aus ἢ δὴ πάγχυ μάχης ἐπὶ μήδεα κείρει δαίμων ἡμετέρης; für ihn, der nicht wissen konnte, was auf dem Ida vorgegangen war, ist es ein daimon der das gethan.

Diese vorstellung ist nach zwei seiten in bemerkenswerther weise fortgebildet worden. Schon in einem der jüngsten stücke der Ilias ruft Hektor dem Diomedes, nachdem er ihn wegen seiner flucht gehöhnt und gesagt, er werde nimmer vor dem Tydiden weichen und diesen die thürme Troias ersteigen lassen: πάρος τοι δαίμονα δώσω (Θ 166). Aristarch hat die stelle unter anderem darum für unecht erklärt, weil die ausgehobene wendung ganz unhomerisch sei[21]. Das ist höchstens ein neuer grund für die hinlänglich feststehende spätere entstehung des ganzen buches Θ. So sagt in Aischylos' Sieben der chor von dem tod der feindlichen brüder (812) 'so war der daimon gemeinsam beiden zugleich'. Wie in diesen beiden stellen der tod, so heisst in der tragödie alles was den menschen beschleicht und sein leben beherrscht, krankheit, leid, unglück und noth usw., aber ebenso das

20 s. FAUkert, Über dämonen, heroen und genien, Abh. d. sächs. gesellsch. d. wiss. 2, 137 ff. EGerhard, Über wesen, verwandtschaft u. ursprung der dämonen und genien, Abh. d. Berliner akad. 1852 s. 237 ff.

21 Aristonikos Θ 164 καὶ τὸ 'πάρος τοι δ. δ.' τελείως ἐστὶν οὐ κατὰ τὸν ποιητήν. vgl. über die stelle LKaysers hom. abhandl. s. 53, 1. so ein ungenannter tragiker fr. 92 κακός σε δαίμων καὶ κακὴ τύχη λάβοι. Man wird an eine noch heute in Mitteldeutschland übliche redensart erinnert: *da hast du die krünk* oder *dass du die krünk kriegst*.

entgegengesetzte allgemein δαίμων; es ist gedacht als ein göttliches wesen, das von dem menschen besitz ergriffen hat, ein einzelbegriff nicht nur insofern er nur dem einzelnen menschen gilt, sondern noch mehr darum, weil er im leben des einzelnen menschen selbst nur einen einzelnen, oft vorübergehenden zustand bezeichnet. Besonders belehrend ist der öfter vorkommende ausdruck τὸν παρόντα δαίμονα, 'den gegenwärtig mich beherrschenden gott': Euripides gebraucht ihn von der trauer um den tod der Alkestis (561) und von der bescholtenheit des muttermörders Orestes (Androm. 974), Sophokles (fr. 592) von der schande unehelicher schwangerschaft, Aischylos (Pers. 825) allgemein von der glückslage. Weitere belege ähnlicher verwendung des worts gibt jedes wörterbuch der tragiker. Gleichzeitig tritt das daraus abgeleitete zeitwort δαιμονᾶν auf, 'von einem gotte besessen sein': Eteokles und Polyneikes sind nach Aischylos gefallen δαιμονῶντες ἐν ἄτᾳ (Sieben 1001), wie bei Euripides (Phoin. 888) Teiresias die nachkommen des Oidipus für unfähig zu herrschen erklärt ὡς δαιμονῶντας; vom hause des Aigisthos lässt Aischylos den Orestes sagen δαιμονᾷ δόμος κακοῖς (Choeph. 566)[22]. Durchweg ist es eine einzelerscheinung, durch welche dieser begriff des δαίμων ins bewusstsein gestellt wird. Dieser selbst aber ist, der vorgeschrittenen entwicklungsstufe entsprechend, ein gattungsbegriff, der sich unmittelbar aufdrängt, weil er fertig vorliegt und keinen neuen vorgang des denkens erfordert. Es ist auf dieser stufe ein zweiter, an sich nicht nothwendiger vorgang, wenn das göttliche einzelwesen selbst genauer bestimmt wird, wie es die ausgebildeten bräuche der übelabwehr und reinigung erfordern. Da steigen dann die gestalten des Alastor, des dämon dessen beruf es ist nicht zu vergessen[23], der blutsaugenden rächerin Erinys, die fluchgöttinnen der unschuldig geschädigten (Ἀραί) usw. vor dem schuldbelasteten

22 auch δαιμονίζεσθαι wird zuweilen so gebraucht: Philemon b. Meineke IV p. 62 ἄλλος κατ' ἄλλην δαιμονίζεται τύχην Plut. symp. VII 5, 4 p. 706[d] οἱ μάγοι τοὺς δαιμονιζομένους κελεύουσι τὰ Ἐφέσια γράμματα πρὸς αὑτοὺς καταλέγειν καὶ ὀνομάζειν.

23 das verbum ἀλαστεῖν ist erneuert in μνησικακεῖν. Auch die Erinyen werden μνήμονες genannt Aisch. Prom. 516.

gewissen auf, begriffe die mehrfach noch mit der unmittelbarkeit der ursprünglichen einzelvorstellung hervortreten[24]. Oder aber der einzelbegriff ordnet sich einem höheren gotte als eine ausstrahlung oder ein gehilfe desselben unter, wie Platon (Gesetze V p. 730[a]) dem einzelnen menschen in der fremde seinen schutzgott zutheilt und diesen als begleiter des Zeus ξένιος bezeichnet. Epileptische zufälle, äusserungen von geistesstörung und tobsucht sind sichere anzeichen dafür, dass ein dämon besitz von dem menschen ergriffen hat: der seher oder winkelpriester, an den die angehörigen sich wenden, weiss dann aus den symptomen zu schliessen, welche gottheit es ist, ob die göttermutter oder Poseidon oder Enhodia oder Apollon Nomios oder Ares oder Hekate, die durch entsprechende opfer versöhnt werden muss[25]. Das entspricht der denkart der zeit, in welcher ausgebildeter cultus persönlicher götter herrschte. Das niedere volk hat vermuthlich stets an der alten einfachen vorstellung festgehalten; in der zeit wo den gebildeten der alte glaube wankend geworden war und der aberglaube des volks ungehinderter hervortreten konnte, macht auch diese vorstellung sich wieder geltend. Immer ist es ein besonderer dämon, der in dem epileptischen, dem irren, dem tobsüchtigen seine wohnung aufgeschlagen hat und durch die mittel magischer beschwörung gebannt und ausgetrieben werden muss. Auch das Christenthum, da es doch auf erden und in menschen zu leben hatte, konnte sich der herrschenden vorstellung nicht verschliessen; es hat die heidnischen dämonen übernommen und ihnen als teufeln die hölle zur heimath gegeben; die alten formeln der beschwörung stehn bis heute in den ritualbüchern christlicher kirchen und

24 Hom. Φ 412 οὕτω κεν τῆς μητρὸς Ἐρινύας ἐξαποτίνοις Aisch. Sieben 886 πατρὸς Οἰδιπόδα πότνι' Ἐρινύς vgl. 70. 722 ua. Über die Erinyen vgl. jetzt ERohde im Rhein. mus. 50, 6 ff.

25 nach Hippokr. περὶ ἱερῆς νούσου c. 1 (Littré t. VI p. 360 f.) vgl. Eurip. Hipp. 141 σὺ γὰρ ἔνθεος, ὦ κούρα, εἴ τ' ἐκ Πανὸς εἴ θ' Ἑκάτας ἢ σεμνῶν Κορυβάντων ἢ Ματρὸς ὀρείας φοιτᾷς, εἴ τ' ἀμφὶ τὰν πολύθηρον Δίκτυνναν ἀμπλακίαις ἀνίερος ἀθύτων πελάνων τρύχῃ und ebend. 236 τάδε μαντείας ἄξια πολλῆς, ὅς τίς σε θεῶν ἀνασειράζει καὶ παρακόπτει φρένας, ὦ παῖ Med. 1172 δόξασά που ἢ Πανὸς ὀργὰς ἤ τινος θεῶν (l. ἢ θεῶν μητρὸς) μολεῖν ἀνωλόλυξε; s. auch Plinius *n. h.* 2. 15 f.

werden noch am ende des XIX jh., wo der bildungsstand des volks es zulässt, von geistlichen gesprochen. Schon vor etwa 2300 jahren ist in der Hippokratischen schrift 'von der heiligen krankheit' der ungrund des dämonenglaubens und der unfug mystischer oder magischer heilmittel überzeugend erwiesen worden: statt das volk aufzuklären wird die kirche ihre exorcismen vermuthlich so lange bereit halten, als noch ein ungebildeter danach begehrt.

Neben dieser entwicklungslinie verläuft selbständig, obwohl es an berührungspunkten nicht fehlt, eine andere, deren letzte ausläufer sich nicht minder bis in unsere tage verfolgen lassen. Der dämon, dessen hand in der einzelnen günstigen oder ungünstigen wendung des geschickes sichtbar wird, kann von irgend einem zeitpunkte an das ganze leben eines menschen beherrschen[26]: der eine mag unternehmen was er will, es schlägt ihm alles zum segen aus; einen anderen verfolgt missgeschick und misslingen. Aus solchen erfahrungen erwächst die vorstellung eines dämon, der den einzelnen menschen durchs leben begleitet, seine gedanken, wünsche und wege lenkt. So konnte zb. gesagt werden, dass mit der hochzeitnacht ein neuer dämon seine herrschaft antrete[27]. Aber da es leicht ist die anlagen und triebe, durch welche das schicksal eines menschen sich gestaltet, bei einem rückblick schon in äusserungen des kindlichen alters aufzufinden, so bot sich als der natürliche zeitpunkt, wo der dämon an den einzelmenschen geknüpft wird, die geburt. Es ist nur ein anderes bild derselben vorstellung, wenn man begabende gottheiten, wie die Moiren oder in modernen märchen eine fee, bei der geburt thätig sein liess[28]. Die vorstellung dieses von kindsbeinen an dem menschen einwohnenden oder ihn begleitenden dämon ist überaus dehnbar. In der regel ist er als schutzgeist, als das bessere selbst des

26 zb. Eurip. Androm. 98 στερρόν τε τὸν ἐμὸν δαίμον' ᾧ συνεζύγην δούλειον ἦμαρ εἰσπεσοῦσ' ἀναξίως.

27 ungenannter tragiker fr. 542 (τουτὶ δ' ἦμαρ καὶ νὺξ) καινοῦ δαίμονος ἄρχει, καινοῦ πότμου vgl. Theodektes fr. 13 ὁμοῦ δὲ τῇδ' (τῇ γυναικί) ἔτ' εἰσκομίζεται λαβὼν καὶ δαίμον' ἤτοι χρηστὸν ἢ τοὐναντίον.

28 s. Rhein. museum 23, 372 f.

menschen gedacht[29]; das daimonion des Sokrates äussert sich nur abmahnend, es wird dadurch als gewissen gekennzeichnet. Aber es kann auch ein böser, schadenfroher dämon sein, dem ein mensch verfallen ist[30]; oder der alte dämon verlässt den menschen, weil es ihm langweilig wird, und macht einem anderen platz[31]; und so liess sich der kampf zwischen begierde und gewissen unter dem bilde zweier dämonen, eines guten und bösen, denken, die um den menschen streiten[32]. Der gedanke, dass dem menschen bei der geburt ein dämon zufalle, ist in der zeit der Orphiker, des Theognis und Pindaros bereits fertig, wie er denn auch um die gleiche zeit in den worten εὐδαίμων (später δυσδαίμων) und εὐδαιμονία fixiert worden ist. Er hat das heidenthum überdauert[33] und ist bestandtheil un-

29 Menander (s. anm. 34) ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται εὐθὺς γενομένῳ μυσταγωγὸς τοῦ βίου ἀγαθός. Pindar Ol. 13, 105 δαίμων γενέθλιος ebd. 28 Ξενοφῶντος εὔθυνε δαίμονος οὖρον (zu dem bilde vgl. Preller-Jordan röm. myth. II 197, 2) Pyth. 3, 108 τὸν ἀμφέποντ' αἰεί φρασὶν δαίμον' ἀσκήσω Aischylos Agam. 1342 ἀσινεῖ δαίμονι φῦναι Eurip. Hiketid. 592 δαίμονος τοὐμοῦ μέτα Alk. 499 καὶ τόνδε τοὐμοῦ δαίμονος πόνον λέγεις (Med. 1347 τὸν ἐμὸν δαίμονα ähnlich wie Androm. 98 anm. 26) Platon nach Orphischer eschatologie Phaid. 107[d] ὁ ἑκάστου δαίμων ὅς περ ζῶντα εἰλήχει (dagegen polemisiert er Staat x p. 617[e]) vgl. trag. adesp. fr. 17 ὦ δαῖμον ὅς μ' εἴληχας ὡς πονηρὸς εἶ ἀεί τε λυπεῖς (τῇ σπάνει με) συνδέων Theokritos 4, 40 αἰαῖ τῶ σκληρῶ μάλα δαίμονος ὅς με λελόγχει. Dio Chrys. r. 69, 4 p. 368 R. νομίμους ἄνδρας γενομένους καὶ ἀγαθοῦ δαίμονος τυχόντας usw. Bei Pindar ist der dämon des einzelnen bald autonom (wie Ol. 13, 105 Pyth. 3, 34) bald steht er unter Zeus' leitung (wie Ol. 13, 28 Pyth. 5, 123) s. Tafel dilucid. Pind. 1, 448. Vgl. ERohde, Psyche s. 606 f.

30 Theognis 165 f. 161 ff. Eurip. fr. 140 trag. adesp. fr. 17 (anm. 29).

31 das ist deutlich gesagt von Euripides fr. 1073 vgl. Soph. El. 917 τοῖς αὐτοῖσί τοι οὐχ αὑτὸς αἰεὶ δαιμόνων παραστατεῖ Aisch. Pers. 158 εἴ τι μὴ δαίμων παλαιὸς νῦν μεθέστηκε στρατῷ und ebd. 942.

32 so haben die alten Pind. Pyth. 3, 34 δαίμων δ' ἕτερος ἐς κακὸν τρέψαις ἐδαμάσσατό νιν erklärt: schol. ὁ κακοποιὸς ὡς πρὸς τὸν ἀγαθοποιόν.

33 es mag ein zeugniss des x jh. genügen, leben des h. Paulus iun. c. 22 in Anall. Bolland. 11, 61 ὅτι μὲν ἄγγελον ἔχει τῶν πιστῶν ἕκαστος φύλακα τῆς ἰδίας ζωῆς, ὁ ἐπιδοιάζων οὐδείς, ἐκ τῆς θείας γραφῆς ἀφθόνους λαμβάνων τὰς μαρτυρίας. Wie die vorstellung dort ausgestaltet ist, möge man ao. nachlesen. Vgl. Grimms d. myth. 829 f.

seres bilderschatzes geblieben. Aufgelöst war er schon im alterthum. 'Das gemüth ist dem menschen sein dämon' sagte Herakleitos (fr. 121), und bei Platon (Staat x p. 617e) wird den eintagsseelen das wort der Ananke verkündet: 'nicht euch wird der dämon erlosen, sondern ihr den dämon erkiesen'. Die zwingendste logik der aufklärung ist der volksvorstellung gegenüber ohnmächtig. Menander gibt den durchschnitt dessen, was in seiner zeit gebildete glaubten, wenn er den schutzgeist des einzelnen menschen anerkennt, aber den bösen dämon als unvereinbar mit dem begriff eines göttlichen wesens verwirft: 'die schlechten schieben die schuld auf den dämon und nennen diesen schlecht, während sie selbst es sind'[34]. Aber in derselben zeit erhielt der alte wahn eine neue stütze und form durch den sternglauben, den die Chaldäer verbreiteten.

Schärfere umrisse trägt die italische gestalt des *genius* di. des erzeugers[35]. Für eine unendlichkeit von einzelvorstellungen hat die sprache dies wort als gattungsbegriff zur verfügung. Jeder mann verehrt in ihm seinen schutzgeist, der ihm von der geburt an wohlwollend im leben zur seite steht, und bringt diesem göttlichen 'erzeuger' am geburtstag weihrauch und kuchen dar; sich gütlich thun heisst huldigung an den Genius (*genio indulgere*). Und wie der einzelne mann, so hat jede menschliche gemeinschaft, der truppentheil, die innung, die stadt, selbst einzelne orte ihren besonderen Genius. Die religiöse logik gieng in Italien sogar so weit, dem einzelnen gotte, genauer der einzelnen cultusstätte der gottheit einen Genius zuzuweisen. Anderseits ist aus der hauptfeier des Genius wieder eine besondere gestalt, der *Natalis*, ein gott des geburtstags herausgewachsen[36], auch dies ein dem einzelnen menschen ausschliesslich eigner begriff.

Hier werden wir nun durch einen uns noch neuen vor-

34 Menand. fr. inc. 18 (Meineke 4, 238) vollständiger durch Julianus von Halikarnass aufbewahrt, s. EHauler im Eranos Vindobonensis s. 335 f.

35 s. Preller-Jordan röm. myth. 1, 76 ff. 2, 195 ff. EGerhard ao. (anm. 20) 242 ff.

36 Tibullus iv 5, 19 Ovidius *trist.* v 5, 13 sind unzweideutig, an den *genius* (vgl. *natalis Iuno* Tib. iv 6, 1) lässt sich nicht denken.

gang überrascht. Wie dem mann ein Genius, so steht dem weib eine *Iuno* zur seite. So viel frauen, so viele *Iunones* gibt es. Der geschlossene persönliche gottesbegriff ist durch anwendung auf den einzelmenschen ins unendliche vervielfältigt. Das geht weiter. Sofern sie sich einem manne verbunden hat, verehrt jede frau auch ihre *Venus*: so Lygdamus 6, 47

etsi perque suos fallax iurauit ocellos
Iunonemque suam perque suam Venerem

und Catullus c. 86 von Lesbia

omnibus una omnes surripuit Veneres;

jeder liebesbund hat seine Venus, wie Tibullus IV 13, 2 sagt

hoc primum iuncta est foedere (di. *lecti*) *nostra Venus*,

daher die geliebte selbst dem liebenden als seine Venus[37] erscheinen kann. In folge davon treten auch die begriffe *Venus Cupido Amor* pluralisch auf, wie bei Catullus 3, 1 *Lugete o Veneres Cupidinesque* vgl. 13, 12. Die Griechen sprechen von ἔργα Ἀφροδίτης, aber nimmer von Ἀφροδῖται. Die vervielfachung von *Iunones* und *Veneres* ist demselben volke eigen, dem der vielheitsbegriff *soles* und *luces* geläufig geblieben war. Ganz unerhört ist jedoch bei den Griechen der vorgang nicht. Nicht die eine göttin Nike, sondern jedesmal eine besondere, seine Nike ist es, die dem wagenlenker, dem wettläufer usw. den kranz reicht, die das wahrzeichen des schlachtensiegs, das tropaion aufrichtet; in diesem sinne konnte an der balustrade des athenischen Niketempels eine vielheit von Niken sich entfalten[38]. Aus dem Eros ist eine dehnbare menge von Eroten hervorgegangen. Dichtung und kunst haben seit der alexandrinischen zeit diese kleinen lieblichen schelme zu gefälliger tändelei benutzt. Aber die vielheit von Eroten kennt schon Pindaros[39], und die freiere anwendung des plurals auf

37 Vergilius *ecl.* 3, 68 Lucretius 4, 1177 Cicero *p. Cael.* 21, 52.

38 s. RKekulé, Die reliefs an der balustrade der Athena Nike (Stuttg. 1881) s. 22.

39 Pind. Nem. 8, 5 τῶν ἀρειόνων Ἐρώτων ..., οἷοι καὶ Διὸς Αἰγίνας τε λέκτρων ποιμένες ἀμφεπόλησαν Κυπρίας δώρων fr. 122, 4 ματέρ' Ἐρώτων οὐρανίαν πτάμεναι νόημα ποττὰν Ἀφροδίταν. Seltsam Dissen in Boeckhs explic. p. 442 'huiusmodi figmenta non sunt personificationes quas proprie dicimus, sed personificationum speciem

das eine verhältniss des Zeus zur Aigina lässt darauf schliessen, dass der einzelbegriff des Eros als eines für jeden liebesbund besonderen gottes wenigstens in Boiotien längst ausgebildet war. Seit alters ist ferner Eileithyia pluralisch gedacht worden. Die Ilias spricht (Λ 269) von dem scharfen herben geschoss

τό τε προϊεῖσι μογοστόκοι Εἰλείθυιαι,
Ἥρης θυγατέρες, πικρὰς ὠδῖνας ἔχουσαι[40],

und in Megara gab es einen tempel 'der Eileithyien' (Paus. I 44, 2); später hat man das auf Artemis übertragen: wir haben aus Lebadeia eine widmung der Antoninenzeit Ἀρτέμισιν πραΐαις (*CIGS* I n. 3101). Offenbar galt nicht einmal die einzelne entbindung, sondern jede einzelne wehe, die das kreisende weib überkam, als Εἰλείθυια: das zeigt sich, wenn in der Ilias (Τ 119) gesagt wird, dass Hera die entbindung gehemmt 'und die Eileithyien angehalten habe' (σχέθε δ' Εἰλειθυίας). Die begriffsbildung ist hier offenbar so verlaufen, dass der augenblicksbegriff und seine vielheit sich erst in geschichtlicher zeit zu einer persönlichen gottheit verdichtete, geradeso wie *Soles* zu *Sol*, vielleicht auch *Veneres* zu *Venus* wurden, während die spaltung von *Iuno* in *Iunones*, Artemis in Ἀρτέμιδες, Eros in Eroten einen rückfall in die ursprünglichste vorstellungsweise bedeutet. Der rückfall ist ebenso wenig wie die lange bewahrung des alten befremdend bei einem cultus der frauen.

habent, eoque ipso animum delectant'. Über die jüngere vorstellung s. Th. Birt, De Amorum in arte antiqua simulacris (im Marburger vorlesungsverzeichniss für sommer 1892); seine erklärung kann nicht ernsthaft gemeint sein.

40 auch *IGSI* 967b 1 (Kaibels epigr. p. 532) ἐμαιώσαντο νέον τόκον Εἰλείθυιαι inschr. von Sidyma, Reisen im sw. kleinasien 1, 77 (*D a* 16) τῆς ἁγνοτάτης καὶ παρ' αὐτοῖς 'Αρτέμιδός τε [καὶ] Εἰληθυιῶν, ἣ πρόσθεν ἠροῦντο γυν[αῖ]κες ἱέρεια[ι], ὕστερον δὲ κατ' ἐπιζήτη[σιν] καὶ θεουλογίαν μέχρι καὶ νῦν πα[ρ]θένοι Dio Chrys. r. 7, 135 (I 215, 15 vArn.) τὰς προεστώσας ἀνθρωπίνης γενέσεως Εἰλειθυίας Cornutus 34 p. 73, 12 πλείους δ' Εἰλείθυιαι παραδέδονται κτλ. schol. *B* Υ 70 Εἰλειθυιῶν μήτηρ ἡ Ἥρα Gregorios in Walz' Rhet. VII 1141, 13 (aus einem schol. Λ 269) Εἰλείθυιαι δὲ λέγονται παρὰ Δωριεῦσιν αἱ ὠδῖνες, ὅθεν καὶ 'ἀνειλείθυια' ἡ ἄγονος γυνή vgl. Eurip. Ion 452 σὲ τὰν ὠδίνων λοχιᾶν ἀνειλείθυιαν, ἐμὰν Ἀθάναν ἱκετεύω.

Bis in die zeit ihres siechthums und schwindens bewahrt die römische religion das vermögen, neue gottesbegriffe für den augenblick zu erzeugen. Die verehrung der kaiserlichen macht und ihrer inhaber sorgte für anlässe. Der stempel war alt und stumpf, aber er langte zu den schattenhaften prägungen, die dem zeitgeschmack entsprachen. Von ihrem stanbe aus sah diese unterthänigkeit in allem, was den einzelnen kaiser angieng, ein göttliches wesen: in seinen lebenswendungen, seinen erfolgen, in den guten eigenschaften, die er hatte oder die man ihm wünschte. Die münzen der kaiserzeit sind überreich an beischriften, welche uns diesen vorstellungskreis kennen lehren und häufig durch ein beigefügtes bild den zweifel ausschliessen, ob die legende wirklich einen göttlichen einzelbegriff vorführe und nicht vielmehr die erinnerung an ein bemerkenswerthes ereigniss feiern solle. Da wurde nicht nur ein *Iuppiter conseruator Augusti*, ein *Sol Inuictus comes* oder *conseruator Augusti* und ähnliche dauerndere begriffe geschaffen, sondern auch für den einzelfall zb. für glückliche heimkehr eine *Fortuna redux* und ein *Neptunus redux* des kaisers. Aber bei der anlehnung an vorhandene persönliche götter blieb man nicht stehn, sondern prägte neue begriffe, für die reise *Profectio Aug.*, für seereise *Traiectus Aug.*, für ankunft *Aduentus*, für heimkehr *Reditus Aug.* Besonders zahlreich sind die kaiserlichen eigenschaften, die verherrlicht und angebetet werden: *Aequitas Iustitia Seueritas, Clementia Indulgentia Tranquillitas, Liberalitas Magnificentia Munificentia, Nobilitas Honor Virtus Libertas, Sapientia Mens laudanda Prouidentia, Pietas Religio Fides Veritas, Concordia,* alle durch beigefügten genetiv *Augusti* bezw. *Augustorum* oder *imperatoris* oder *principis* als einzelbegriffe gekennzeichnet; zu bemerken, dass weder die gute laune des kaisers *Hilaritas* und *Laetitia*, noch *Pudicitia Augustae* vergessen wurden. Nicht minder werden die segnungen bedacht, deren sich der kaiser von oben und durch ihn die welt zu erfreuen hat: *Abundantia Annona Felicitas Fortuna Salus Spes Tutela Vbertas Victoria, Aeternitas Perpetuitas Claritas,* alle mit *Aug.*, ferner *Pax (aeterna)*, '*Prouidentia deorum, quies Aug.*', *Reparatio felicium temporum, Saeculi felicitas, Vtilitas*

publica. Aber auch das heer und seine theile, die stadt Rom, das reich usw., sie alle erhalten ähnliche götter: *Fides Gloria Pax Pietas Salus Securitas Victoria Virtus* kommen in allen jenen besonderen beziehungen vor. Diese letztere gruppe von begriffen hilft uns über jene kaiserlichen augenblicksgottheiten gerechter zu urtheilen. Soviel heuchlerische schmeichelei in vielen fällen dabei unterlaufen mag, es kann kein zweifel sein, dass jene begriffsbildung den empfindungen entsprach, welche die grosse masse des volks wirklich hegte.

Entstehung persönlicher götter

17 Euripides hat einmal gesagt 'es gibt im menschenleben ohne götter nichts'[1]. Mehr als wir ahnen konnten, hat sich das wort bewahrheitet. Wenn schon das reich der sondergötter so unbegrenzt ist als es die einzelnen beliebig theilbaren thätigkeiten, bedürfnisse, zustände und lagen des menschlichen lebens sind, so wächst durch die augenblicksgötter die zahl alter gottesbegriffe in das unmessbare, unendliche. Wir lächeln über die naive zählkunst des boiotischen dichters, der die dämonen auf drei myriaden veranschlagte (s. s. 272); für ihn waren zehntausend (μύριοι) schon unendlich viele (μυρίοι). Es fällt uns schwer, diese stimmung alterthümlicher seelen, diese empfänglichkeit und beweglichkeit der religiösen empfindung nachzufühlen, die bereit war jeden eindruck der aussenwelt, jede innere regung sofort in einen gottesbegriff umzusetzen und daraus die folgerungen für den cultus zu ziehn. Die thatsachen fragen nichts danach, ob es uns schwer oder leicht wird sie zu begreifen. Ein geistvoller Römer, der jene beweglichkeit der antiken volksseele noch mit eigenen augen beobachten konnte, hat dafür das schlagwort gefunden *fingebant simul credebantque*[2]. Die wahnvorstellung und der glaube

1 Eur. Thyestes fr. 391 οὐκ ἔστιν οὐδὲν χωρὶς ἀνθρώποις θεῶν.

2 Tacitus *ann.* 5, 10 von den gerüchten über den falschen Drusus; aber schon *hist.* 2, 8 *fingentibus credentibusque* von der wiederkehr des todten Nero; anklingend Lucanus 1, 485 *nulloque auctore malorum quae finxere timent*. Sollte nicht Seneca (etwa in



daran fallen in éinem seelischen vorgang zusammen, sind das gleichzeitige werk desselben eindrucks. Diese beobachtung ist der schlüssel für das räthsel der augenblicksgötter. Aber auch die sondergötter können ursprünglich nicht anders entstanden sein. Es erfordert eine hohe steigerung des denkvermögens, aus dem einzelfall den allgemeingültigen begriff abzuleiten. So lange diese stufe nicht erreicht war, musste auch der artbegriff zunächst als einzelvorstellung geschaffen werden, die erst durch die erfahrung den charakter der allgemeinheit empfieng. Wir sehen, wie langsam selbst in bewegter geschichtlicher zeit ein umschwung der religiösen vorstellungsweise sich vollzieht, und können nun ermessen, eine wie lange entwicklungsreihe des menschlichen denkens schon der herrschaft der sondergötter vorausliegt und wiederum von dieser den zeitpunkt trennt, wo persönliche götter in den vordergrund des religiösen interesses und des cultus traten.

Dieser zeitpunkt war lange überschritten, als die Homerische dichtung entstand. In dem hellen lichte des himmels, den sie bewohnen, stehn scharf umrissen, leibhaftig, fassbar die Olympier vor uns. Wie menschlichen wesen höherer ordnung gibt ihnen der dichter gestalt und geschichte, lässt sie reden und handeln. So eingelebt ist diese vorstellungsweise, dass auch die schattenhaften begriffsgestalten, die gelegentlich in die dichtung hineinragen, wie der Traumgott (Β 6 ff.) und die Ate (Τ 91 ff. 126 ff.), mit demselben fleisch und blut ausgestattet werden. Es ist ein gewaltiger fortschritt. Und er ist nicht erst von Homer vollzogen worden, wie Herodot sich sagen liess, auch nicht etwa ein besonderes verdienst der Griechen. So hoch wir die plastische gestaltungskraft des griechischen geistes in dichtung und kunst anschlagen, persönliche götter mussten vorhanden sein, ehe sie ausgestaltet werden konnten, und sie waren vorhanden, wie die gleichartige entwicklung der verwandten völker zeigt. Die Inder hatten schon in vedischer zeit ihren Indra usw., die Kelten den Teutates Taranis

der schrift *de superstitione*) die wendung vorgebildet haben? Auf die entstehung mythischer vorstellungen hat schon Giamb. Vico das Taciteische wort angewandt, Nuova scienza II 4.

Hesus, wir Deutschen den Wuotan Donar Zio usw., selbst die Litauer ihren Perkuns, um der Italiker zu geschweigen. Überhaupt ist der gedanke an eine plötzliche umbildnng sei es durch die schöpferische phantasie eines dichters, sei es durch erleuchtungen priesterlichen geistes völlig ausgeschlossen. Wie könnten sonst, da doch götter nicht getauft werden, die namen dieser persönlichen götter fast durchweg so undurchsichtig und unverständlich sein? Wie haben wir uns also den vorgang zu denken, durch welchen aus zahllosen begrifflich durchsichtigen sondergöttern einzelne, verhältnissmässig wenige, götter mit voller, plastischer persönlichkeit sich abhoben und zu mittelpunkten des öffentlichen und privaten cultus wurden?

Gleichwerthig konnten freilich diese sondergötter schon für das ursprüngliche bewusstsein, das sie schuf, unmöglich alle sein. Der gott des segen und leben verleihenden himmelslichtes, der schutzgott des hauses und hausfriedens, der heiland, der abwehrer des übels haben ein jeder unvergleichbar höhere wichtigkeit als ein gott der das eggen oder das ausjäten des unkrauts gedeihlich macht (*Occator*, *Runcinator*) oder als ein 'Mückenjäger'. Also in der ursprünglichen begriffsbildung selbst liegt bereits der trieb, der einzelne götter als besonders wichtige und darum auch mächtige über andere, deren begriffskreis beschränkter oder unbedeutender ist, sich emporheben lässt.

Aber eine genügende erklärung für die persönliche natur der götter polytheistischer religionen ist damit noch nicht gewonnen. Auch den Kallaïken und den Thrakern des Athos müssen solche wichtigere und höhere gottesbegriffe geläufig gewesen sein und doch waren sie 'götterlos' (s. 277 f.). Die untersuchung eines einzelnen falls wird, was wir gelegentlich schon ahnen konnten, zur gewissheit erheben.

Wir wählen eine der am reichsten ausgestatteten gestalten des Olymps, den A p o l l o n[3]. Alle welt, schon das alterthum fasst ihn als sonnengott. Ja es ist uns noch unlängst versichert worden: 'dass Apollon ... ursprünglich die

3 Den sprachgeschichtlichen stoff gibt jetzt auch Wernicke in Wissowa's realencyklopädie II 1 s. 1 f.

bedeutung eines licht- und sonnengottes hatte, darf als eine der sichersten thatsachen der mythologie bezeichnet werden'. Für das homerische epos, von dem wir auszugehn haben, mag Apollon zwar ein lichtgott sein, aber von dem sonnengotte selbst, dem Helios ist er noch sehr bestimmt geschieden. Leo Meyer trägt dieser thatsache rechnung, wenn er annimmt, dass die sinnliche bedeutung Apollons als sonnengott in der homerischen dichtung nur noch wenig verstanden scheine[4]. Wahrscheinlich haben erst die tragiker, seit deren zeit die vermischung von Apollon und Helios üblicher wird, das ursprüngliche verständniss wieder gefunden? An Helios Hyperion (s. 19ff.) knüpfen sich zwar auch einzelne persönliche und mythische vorstellungen: er sieht und hört alles (Γ 277), er hat seine rinderherde auf Thrinakia (μ 128. 263) ua., aber es überwiegt die begriffliche, appellativische bedeutung ἥλιος. Ganz anders Apollon, um den sich bereits bei Homer eine fülle mythischer und religiöser vorstellungen gesammelt hat, der als leibhaftige persönlichkeit allenthalben handelnd eingreift[5]. Die wirkliche bedeutung des gottes, den ausgangspunkt der begriffsbildung vermögen wir nur durch sprachliche analyse zu finden, und um bei dieser nicht dem irrthum ausgesetzt zu sein, müssen wir die akten der lautgeschichte des wortes vollständig überblicken.

Wollten wir von Ἀπόλλων ausgehn dh. diese form als ursprünglich und unverändert hinnehmen, so würden wir mit dem alterthum[6] auf ἀπ-ολ- (ὀλλύναι) geführt werden und das wort als eine participialbildung wie ἀπολλύων, also als den 'vernichter' fassen müssen. Sprachlich würde das statthaft sein; denn neben der durch υ erweiterten praesensform (ὄλλυμι ὀλ-

4 LMeyer, Bemerkungen zur ältesten geschichte der griech. mythologie (Göttingen 1857) s. 24.

5 s. die übersicht bei LvSybel, Mythologie der Ilias s. 264 f. oder auch bei dem alten Damm.

6 Platon Krat. 404[e] ταὐτὸν δὲ περὶ τὸν Ἀπόλλω, ὅπερ λέγω, πολλοὶ πεφόβηνται περὶ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ὥς τι δεινὸν μηνύοντος 405[e] φοβοῦνται αὐτὸ ὡς σημαῖνον φθοράν τινα Cornutus 32 p. 66, 2 L. τινὲς δὲ αὐτόθεν Ἀπόλλωνα αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ἀπολλύναι φασὶν εἰρῆσθαι (Apollodor b.) Macrobius *Sat.* I 17, 9 f. Firmicus in anm. 7 ua.

λύω) besass die sprache auch ein ἀπόλλειν, das in dem späteren volgärgriechisch sogar die übliche form wurde[7]. Das ist wirklich die unwillkürliche combination des alterthums gewesen. Schon bei Aischylos Agam. 1080 f. ruft Kassandra Ἄπολλον Ἄπολλον Ἀγυιᾶτ', ἀπόλλων ἐμός· ἀπώλεσας γὰρ οὐ μόλις τὸ δεύτερον, und Euripides (fr. 781, 12) liess Klymene klagen

ὦ καλλιφεγγὴς Ἥλι', ὥς μ' ἀπώλεσας
καὶ τόνδ'· Ἀπόλλων δ' ἐν βροτοῖς ὀρθῶς καλῇ[8].

Wir werden uns durch diese volksetymologie nicht bestechen lassen. Wollten wir es, so würden wir den fehler begehn, eine nachweisbar jüngere form zur grundlage der etymologischen herleitung zu nehmen, um von dem unsinn eines in dieser weise verehrten 'vernichters' gar nicht zu reden.

Die dorische wortform[9] war Ἀπέλλων, bezeugt durch Herodianos[10], und so heisst der dem gotte heilige monat in den dorischen colonien Tauromenion und Herakleia Ἀπελλαῖος. Aber auch altionisch war dieses ε, wie zunächst wieder der monatsname Ἀπελλαιών in dem ionischen Tenos bezeugt. Dazu kommen die eigennamen Ἀπελλέας in Megara und Boiotien, contrahiert ionisch Ἀπελλῆς dor. Ἀπελλᾶς, Ἀπέλλιος sowohl

7 Firmicus Maternus de err. prof. rel. 17, 3 p. 101, 27 'solem etiam quidam Apollinem dicunt, quia cottidie . . . splendorem luminis perdat: perdere autem Graeci ἀπόλλειν (*apollin* hs. ἀπολεῖν Halm) dicunt', Marcus leben des h. Porphyrios p. 36, 25 ausg. d. Bonner phil. kreises ἀπόλλομεν Johannes Moschi prat. spir. 152 (Migne *PG* 87, 3) p. 3017c ἀπόλλει 161 p. 3029a τόν κόπον σου ἀπόλλεις Sophronios in Mai's Spicil. Rom. 3, 72 καὶ θύοιντο καὶ ἀπόλλοιντο (aor. ἀπόλοιντο ist hier ausgeschlossen) Acta s. Anastasii (Bonner progr. 1894) p. 27a 5 ἀπόλλομεν ἄνθρωπον Religionsgespräch am Perserhof bei AWirth, Aus orient. chroniken (Frankf. 1894) s. 169, 6 ἀπόλλῃ Prochoros' l. d. ap. Johannes p. 119, 18 Zahn vgl. anm. 121, 4 (der cod. Angelicanus hat f. 30r an den stellen καὶ ἀπόλει st. ἀπόλλει und δαίμονος . . . ἀπόλλοντος τὰς ψυχὰς ὑμῶν).

8 vgl. Ammianus in Anth. Pal. xi 188 Νικήτης ᾄδων τῶν ὤτων ἐστὶν Ἀπόλλων.

9 Das material dafür gibt grösstentheils Bergmann Philol. 62, 569 f.

10 Herod. ii p. 418, 25 L. bei Eustath. zur Ilias p. 183, 10 vgl. Ahrens dial. dor. 122.

im ion. Erythrai als in Boiotien[11], Ἀπελλίων in Argos[12] und auf Kreta, Ἀπελλικός Ἀπέλλιχος Ἀπελλικῶν, Ἀπελλαῖος und frauenname Ἀπελλίς: namen die zum theil, wie Apelles in seinen verschiedenen formen, sehr gebräuchlich sind. Wenn wir weiter den gleichen laut in dem monat Ἀπελλαῖος zu Delphi, in den lokrischen städten Oiantheia und Chaleion, zu Lamia und selbst bei den Makedoniern finden, so ergibt sich als allgemeiner alt- ja vorgriechischer lautbestand des gottesnamens Ἀπελλ-. So erklärt es sich dass die Römer, die mit dem dorischen stamm verhältnissmässig spät in berührung traten, doch den gott ursprünglich in der form *Apello* übernommen hatten[13]. Die unursprünglichkeit des *o* gegenüber *e* steht damit fest. Dies ergebniss findet seine sprachgeschichtliche begründung in der wahlverwandtschaft der liquidae *l* und *r* zu dem dunkleren vocal *o*, welche vielfach übergang von *e* in *o* bewirkt hat, wie ἔλαιον *oleum*, ἐλεγεῖον *elogium*, Κέρκυρα Κόρκυρα, Ἐρχομενός Ὀρχομενός, Περσεφόνη *Proserpina* usw.[14].

Über die natur der doppelten liquida λλ hat uns eine inschrift von Tamassos auf Kypros in epichorischer schrift aufklärung gebracht. Sie enthält eine widmung Ἀπείλωνι τῶι Ἐλείται[15]. Wie schon der herausgeber gesehn hat, führt diese form Ἀπείλων mit nothwendigkeit auf Ἀπέλ-jων als ausgangspunkt auch für die assimilierte form. Ein vollkommenes gegenstück liefert die bronzetafel von Idalion mit τῶν αἴλων für ἄλλων: da haben wir das im lat. *alius* erhaltene ἀλjο- gespalten in kypr. αἶλος, gemeingriechisch ἄλλος, wie lat. *salio*

11 Ἀπέλλιος auf der erythräischen urkunde über den verkauf der priesterthümer, Dittenberger syll. n. 370 A 3. B 17 (zu Erythrai auch Ἀπελλᾶς Ἀπελλᾶδος, Schrr. der evang. schule von Smyrna II 2—3 p. 54 n. 126). Ἀπέλλιος Σώταιρος in Thespiai *CIGS* I 1777, 23.

12 Πόρων Ἀπελλίωνος Ἀργεῖος (bildhauer) Fouilles d'Épidaure n. 30 p. 42.

13 Festus Pauli p. 22, 14 'Apellinem antiqui dicebant pro Apolline'.

14 s. GCurtius in den berr. d. sächs. ges. 1864 s. 5 Fleckeisen in seinen jahrb. 1866 s. 3 ff.

15 Sitzungsber. d. Berlin. akademie 1887 s. 119 vgl. Deecke das. 120. Inschr. v. Idalion A 14 in Collitz' Samml. der gr. dialektinschr. I n. 60 s. 29 ἄνευ τῶ(ν) κασιγνήτων τῶν αἴλων.

griech. ἄλλομαι. Zu grunde liegt also ein auf einfaches λ ausgehender, durch *j* erweiterter verbalstamm.

Auch der eingang des wortes verlangt eine prüfung. Immer zwar zeigt der nominativ Ἀπόλλων, der mit einer ausnahme (B 827) regelmässig im ausgang des hexameters steht, kürze der ersten silbe. Aber wenn wir zb. das erste lied der Ilias durchmustern, so finden wir darin die obliquen casus mit langer erster silbe angewendet: Ἀππόλλωνος 14, Ἀππόλλωνι 36. 315, Ἀππόλλωνα 21. 86; die einzige ausnahme bildet 75 μῆνιν Ἀπόλλωνος[16]. Überhaupt überwiegt in der Ilias die länge der ersten silbe, sie war durch den überkommenen formelhaften halbvers ἑκατηβόλου Ἀππόλλωνος usw. geschützt; die kürzung der obliquen casus ist sichtlich von der schlussformel Φοῖβος Ἀπόλλων ausgegangen[17]. Bei diesem thatbestande kann kein zweifel sein, dass die länge der ersten silbe ursprünglich, die kürzung erst nachträglich und allmählich eingetreten ist. Auch in späterer zeit begegnet die alte messung noch öfter[18] und unter umständen, die weniger an einen gelehrten einfluss der epischen reminiscenz als an eine länger fortdauernde unentschiedenheit der aussprache denken lassen. Aber wir sind durchaus nicht bloss auf rückschlüsse angewiesen, die dem

16 Der vers wird also ursprünglich wohl so gelautet haben Ἀππόλλωνος μῆνιν ‖ Ϝεκατηβελέταο Ϝάνακτος.

17 Die formel ἑκατηβόλου Ἀππόλλωνος A 370 E 444 Π 74 (ἑκηβόλου Ἀππ. A 373) ἑκηβόλῳ Ἀππόλλωνι A 438 Π 513 Ψ 872 accus. P 333 vgl. εὔχετο δ' Ἀππόλλωνι Δ 101. 119 Ἥρη δ' Ἀππόλλωνα O 143; nach der fuge der ursprünglichen halbverse H 83 Υ 295 Φ 278. Dagegen im ersten halbvers Φοίβου Ἀπόλλωνος E 509 I 405. 560 Φοῖβον Ἀπόλλωνα O 256; daneben nur die formel καὶ τότ' Ἀπόλλωνα προσέφη O 220 Π 666 Φ 228 (αὐτὰρ — Φ 435) und im zweiten halbvers καὶ Ἀπόλλωνα κλυτότοξον O 55.

18 Inschr. von Milet bei Kaibel n. 858, 3 τοῖον δν Ἀπόλλων —, aus dem phryg. Herakleia Kaibel n. 289 Ἀπολλωνίδη ἐσθλέ, aus Thrakien bei Dumont Mél. d'archéologie et d'épigr. p. 353 (Kaibel Rhein. mus. 34, 212) hexameterschluss Ἀπόλλωνος ἑταῖρον, vgl. Kaibel n. 465, 9. Auf einer inschrift von Krommyon bei Ross Inscrr. gr. ined. n. 66 steht nach KKeil Rhein. mus. 14, 508 die schreibung ΑΙΤΤΟΛΛΩΝΙΑ völlig fest, aber die von Keil versuchten erklärungen dieses αι sind unzulässig: wenn nicht der steinmetz selbst, so hatte doch sicher der verfasser der vorlage ΠΠ mit ligatur in drei strichen geschrieben.

widerstrebenden bequeme ausflucht gestatten. Die schreibung mit dem doppelten π ist uns in dem gebiet von Unteritalien, das stark entwickelten Apollocult besass, unmittelbar bezeugt. Die Mamertinerinschrift von Messana (Ἀ)ππελλουνηι σακορο[19] sichert oskisches *Appellun*, beweist also dass die Osker von den Griechen der küste den gottesnamen mit der verdoppelten tenuis empfangen hatten. Auch auf römischen inschriften der landschaft findet sich, freilich ganz vereinzelt, *Appollonius*[20]; wichtiger der auf einem stein von Aquinum erhaltene gentilname *Appellasius:* es ist die grundform für Ἀπελλαῖος mit der vollen endung -α(σ)ιος.

Die belege für diesen doppellaut mehren sich, sobald wir eine weitere, für die herleitung des worts unwesentliche erscheinung ins auge fassen. Unter dem einfluss des zurückgeschobenen hochtons kam auch die gemination der liquida ins schwanken. Die aus Platon bekannte und durch inschriften bestätigte thessalische form des gottesnamens war Ἄπλουν[21], sie weist zurück auf ein Ἄπ(ο)λων oder vielmehr Ἄπ(ε)λων. Ebenso entstand bei den Etruskern *Apulu*, gewöhnlicher *Aplu*, auch mit bewahrung der endung *Aplun*. Selbst auf griechischen inschriften ist Ἀπόλων nicht unerhört. Nun haben wir bereits oben, als wir den ursprünglichen vocalismus feststellten (s. 305 f.), ableitungen des gottesnamens kennen gelernt, welche auf die übliche bildung mit -ων sich unmöglich zurückführen lassen.

19 Mommsen, Unterital. dialekte taf. XII s. 193 ff. vgl. 245. 251.

20 *CIL* X 4994 (Venafrum) 'L. Staius L. f. Appollonius'; zu Rom gefunden *IRN* 6769, 45 'Q. Fabius Appollonius'. Inschr. von Aquinum *CIL* X 5440.

21 Thess. Ἄπλουν s. Platon Krat. 405ᶜ Collitz' samml. d. gr. dial. inschr. I n. 345, 22 τὸ ἱερὸν τοῖ Ἄπλουνος τοῖ Κερδοίοι 368 Ἄπλουνι Τεμπείτα 372 Ἄπλουνι Κερδ[ο]ίου vgl. Boeckh *CIG* 1, 860 Ahrens dial. aeol. 218 f. RMeister, die gr. dial. 1, 297 f. Etr. *Apulu* auf einem spiegel Mon. dell' inst. I taf. LVI *A*, vgl. Corssen Sprache der Etrusker 1, 820. Auf den delphischen inschriften von Wescher-Foucart findet sich einfaches λ 8 mal, Ἀπόλωνος n. 121, 9. 201, 9. 246, 8 Ἀπόλωνι 96, 4. 99, 2. 137, 2. 226, 3. 365, 4: man wird eher an eine gewisse neigung der volkssprache als an steinmetzfehler denken. Auch auf Rhodos einmal Ἀπόλωνι Inscr. gr. insularum m. Aeg. I n. 732, 7; auf Kypros oben s. 145.

Der weit verbreitete monatsname Ἀπελλαῖος ion. Ἀπελλαιών kann so wenig wie die häufigen eigennamen Ἀπελλέας und Ἀπέλλιος mit ihren nebenformen und ableitungen aus einem Ἀπέλλων entstanden sein. Wir sind genöthigt eine grundform *Ἀπ(π)ελλος vorauszusetzen, der sich auch die jüngeren zusammensetzungen mit Ἀπολλο- wie Ἀπολλόδωρος usw. bequemer anfügen. Diese grundform ist wirklich erhalten. Sie ist schon bei den ersten ansidelungen von Griechen im Messaperlande zur bezeichnung des dortigen landes und volks verwandt worden: *Apulia* und *Apuli*. Es ist das eine verwerthung des gottesnamens, die durch spätere beobachtungen (abschn. 21) verständlich werden wird. In jenen beiden worten ist bekanntlich die erste silbe von lateinischen dichtern stets als länge gemessen worden. Die doppelung des *p*, die hier in der länge zwar ihre wirkung übt aber in der schrift unterlassen zu werden pflegte, ist dagegen in dem daraus abgeleiteten geschlechtsnamen *Appuleius* gerade auf den inschriften Unteritaliens, wo er sehr häufig ist, die regel[23].

COMüller hatte Apollon als den 'hinwegtreibenden, abwendenden gott' gedeutet, indem er auf ἀπ-έλλων zurückgieng[24]. So treffend und dem wesen des gottes entsprechend die deutung ist, so wenig kann dies *ἔλλειν mit seiner ausschliesslich aeolischen lautform genügen. Richtiger hatte schon ein gelehrter des alterthums gleichfalls von Apollon ausgehend, das wort mit lat. *pellere* verglichen und den gott als Ἀλεξίκακος genommen[25]. In der that ist dies lateinische verbum zur bil-

22 Lachmann zu Lucretius 1, 360 p. 37.

23 s. das register *CIL* IX p. 705 X p. 1026. Auch auf griech. inschrr. Ἀππολήιος *CIG* 3571 Ἀππολημία 6270. 6271 *c*.

24 COMüller, Dorier 1, 301. vgl. *EM* 120, 51 ἀπειλή: ἡ μετὰ ὀργῆς ἐπίπληξις, παρὰ τὸ ἀπείλλειν ὅ ἐστιν ἀπείργειν, Αἰολικῶς ἀπέλλειν, Ahrens d. aeol. 18. Die doppelung des *p* könnte allenfalls durch digamma (dor. Ϝηλέω lakon. βήλημα : κώλυμα s. Ahrens d. dor. 159 f.) begründet werden.

25 Macrobius *Sat.* I 17, 14 f. 'nam ὡς ἀπελαύνοντα τὰς νόσους Ἀπόλλωνα tamquam Ἀπέλλωνα cognominatum putant. quae sententia latinae quoque nominis enuntiationi (oben anm. 13) congruens fecit, ne huius dei nomen uerteremus, ut Apollinem a p e l l e n t e m mala intellegas, quem Athenienses Ἀλεξίκακον appellant'. Schwegler Röm.

dung ähnlicher gottesbegriffe benutzt worden: öfter wird auf römischen inschriften Juppiter *depulsor* bezeugt, den gattungsbegriff geben die *di depellentes* bei Persius (5, 167); die indigitamentengöttin *Pellonia*[26] wehrt feindesangriff ab.

Ich wüsste nichts, was uns hindern könnte diese alte erklärung festzuhalten. Wenn der griechischen sprache jetzt das lat. *pellere* fehlt, so hat sie doch das, wie ich denke, dazu gehörige unerweiterte πέλειν πέλεσθαι in intransitiver bedeutung, zu dem πελ-jω das factitivum war. Und erst wenn wir die nachgewiesene grundform *Ἄπελλος in ἀπ(ο)-πελλος auflösen, erhalten die wesentlichen lautänderungen, die wir beobachteten, ihre zureichende erklärung. Das wort fügt sich nun ein in eine grosse und für die sprachentwicklung sehr wichtige gruppe von erscheinungen, die sich unter dem begriff der proklisis vereinigen lassen. Wenn ein wort (und nicht blos adverbiale beziehungsworte sondern auch bedeutungsvollere redetheile können in den fall kommen) von dem hochton des folgenden angezogen wird, büsst es mit seinem hochton auch die selbständigkeit ein. Die nächste weitere folge, eine wirkung gleichzeitig des anschlussbedürfnisses und des mächtigeren hochtons, ist zerstörung des auslauts durch abstossung und angleichung, und weiter verflüchtigung des lautbestands. Mit diesen wirkungen ist aber unmittelbar eine trübung des sprachlichen bewusstseins gegeben; das zersetzte wort kann nicht mehr als selbständiges glied, sondern nur als worttheil empfunden werden, und das veränderte verhältniss kommt nun dadurch auch äusserlich zur geltung, dass der hochton von seiner alten stelle auf den rest des proklitischen worts geworfen wird und so die neue worteinheit gleichsam besiegelt. Da die litteratursprache in schrift und schule kräftige hebel des conservativismus besitzt, können die geschilderten vorgänge sich in grösserem maasse nur vor der feststellung der litteratursprache abspielen, und so sind es im Griechischen hauptsächlich die dialektischen inschriften und die älteren dichter, welche

gesch. 1, 240 anm. 1 etymologisierte ähnlich, doch um eine ganz verschiedene bedeutung zu gewinnen, 'abtreiber' als colonisationsgott.

26 Arnobius 4, 4 'pellendorum hostium dea potens Pellonia est' Augustinus *ciu. dei* 4, 21.

uns fälle der art unmittelbar vor augen führen. Aber das ältere Latein, das die linie von Livius Andronicus bis zu Ennius, ja bis zu Catullus durchlaufen musste um in fortschreitender rückeroberung älteren lautbestands seine litterarische form festzustellen, gibt uns reichliche gelegenheit, den hergang in seinen stufen zu überblicken[27]. Aus *hòd-die* wird so *ho-die* und dies zu *hódie*, aus *quàm sei quă-sei quăsi*, aus *nùm dius* (*tertius* usw.) *núdius*, *quoius módi quoímodi quoiquoimodi*, *istius módi istimodi* usw., aus *sei quidem sĭquidem*; neben dem vollen *hic quidem* usw. tritt bei Plautus *hĭquidem* usw. auf. In unserer sprache ist ähnlich aus ursprünglichem *hiu tágu* alts. *hôdigo* ahd. *hiutu* oder *hiuto* mhd. *hiute* nhd. *heute*, aus *hia naht* mhd. *hînaht* nhd. *heinacht heint*, aus *hiu jâru* ahd. *hiuro* mhd. *hiure* nhd. *heuer* geworden. Am bekanntesten und klarsten ist die erscheinung bei den präpositionaladverbien. Lat. *ŏportet ŏperire ăperire* tragen die präpositionen *ob* und *ad* in sich, die erst angeglichen dann ihren consonanten aufgegeben haben. Aus καταμύω κατάμορος καταμονίη wird mit unterdrückung des vocals und angleichung episch καμμύω κάμμορος καμμονίη, aber auch der consonant kann fallen, wie bei Homer κάκτανε κάσχεθε, auf der rhetra der Eleier κα-δαλέεσθαι, bei Alkman καβαίνων, bei Pindar κάπετον für κατάπεσον κάππεσον zeigt. Ein κάπετον mit kurzem α konnte so wenig wie κάππεσον aus κατάπεσον erwachsen, weil sonst die thatsächlich unterdrückte silbe ja durch den hochton geschützt gewesen wäre; vorausliegen musste ein καταπέσον, ehe ein καππέσον und καπέτον und erst dann mit zurückziehung des accents κάππεσον κάπετον entstehn konnte. Genau dasselbe ist bei dem hom. ἄποινα geschehn, das

27 Ich habe durch eine im winter 1867—8 durchgeführte untersuchung über die proklitischen erscheinungen der demonstrativpronomina vor *quidem*, deren ergebnisse durch private mittheilung und durch vorlesungen zum gemeingut geworden, zum theil auch durch Luchs vorweggenommen sind, mir den vorgang zur klarheit gebracht. Dass mit dem obigen gesetz der proklisis der mechanische hergang gezeichnet ist, durch welchen aus determinativen elementen (die von hause aus den ton trugen, wie man an der verschiedenen accentuation der östlichen und der europäischen glieder des uralaltaischen stamms sich überzeugen kann) flexive werden, gehört nicht hierher.

sicher auf ein ἀπό-ποινα zurückgeführt ist[28]. So ist denn aus ἀπο-πέλjος ἀπ-πέλjος und daneben ἀ-πέλjος, dann Ἄππελλος Ἄπελλος, und weiter Ἀππέλλων Ἀπέλλων geworden. Das bewusstsein der bedeutung des ersten bestandtheils wurde durch die epischen formeln mit Ἀππόλλωνος usw. länger wach gehalten, aber der hauptbestandtheil war schon vor der zeit des beginnenden epos aus dem etymologischen zusammenhang losgelöst, und der letzte schimmer schwand, als der *o* laut in den stamm eindrang. Kein wunder, dass nun auch die kürzung der ersten silbe rasch zur regel wurde.

Apollon ist also der forttreibende, übel abwehrende gott. Ein richtiger sondergott muss er, wie er es uns durch die analyse geworden ist, so ehemals lange auch den Griechen begrifflich durchsichtig gewesen sein, sowie den Römern ihr *Auerruncus*[29]. Aber diese zeit liegt jenseits der bezeugten geschichte. Den geschichtlichen Griechen konnte Apollon bei dem mangel eines zusammenhangs mit dem lebendigen sprachschatz nur ein eigenname sein. Erst in dieser werthung erhielt der ehemalige sonderbegriff die fähigkeit, sich zu einer vollen persönlichkeit auszugestalten. Aber in dem maasse als dies geschah, musste der alte begriff verdunkelt werden, der doch für das religiöse bedürfniss bestehn blieb, ja täglich von neuem sich geltend machte. Je mehr er also an dem gotte Apollon zurücktrat, um so mehr musste er frei werden und zu sprachlicher erneuerung drängen. So entstanden jüngere wortbildungen wie Ἀλεξίκακος und Ἀποτρόπαιος, Ἀπωσίκακος[30] und Ἀλεξίπονος[31], dichterisch ἀλεξίμορος; auch das einfache

28 Pott etym. wörterb. II 1 s. 391 Curtius gr. etym. s. 472.

29 Varro *l. l.* 7, 102 'ab auertendo auerruncare, ut deus qui in eis rebus praeest Auerruncus, itaque ab eo precari solent, ut pericula auertat' Gellius V 12, 14 vgl. oben s. 9.

30 Römischer marmorcippus, bei der Phokassäule gefunden *CIL* VI n. 105 *IGSI* 957 Ἀπωσικάκοις θεοῖς *ex óráculo*; Delische weihinschrift der kaiserzeit, Ancient gr. inscrr. in the Brit. mus. II n. 370 p. 142 Ἀνέμοις ἀπωσικάκοις.

31 Fouilles d'Épidaure n. 78 Ἀσκληπιῶι Ὑγείαι Τελεσφόρω ἀλεξιπόνοις. Denselben göttern fügt die inschrift ebend. 82 das attribut παυταλιώταις bei, gewiss kein ethnikon, wie Kavvadias zu n. 54 p. 47 annimmt, sondern ein verwandter epidaurischer ausdruck von παύειν

Ἀλεξίας, mit verschleifung des suffixvocals Ἄλεξις wurde in diesem sinne verwendet: das war auf Kos beiname des Herakles, in Elis hiess so ein heros der landessage[32]; zu Athen Ἀμύνης, inhaber des s. 148 f. erwähnten heiligthums. Alles dies sind ursprünglich selbständige ausdrücke für den sondergott der übelabwehr. Insofern sie daher einem höheren gotte untergeordnet werden, kann dieser nicht ein ausschliessendes anrecht auf sie erheben, sondern sie bleiben gemeingut aller für abwehr von übeln angerufenen götter: ἀλεξίκακος heisst Zeus, Apollon, Herakles und Hermes[33], ἀποτρόπαιος Zeus, Apollon und Herakles, Ἀποτροπαία Athene[34]. Diese freiere beweglichkeit des begriffs hat ihren letzten grund in dessen ursprünglicher selbständigkeit. Man ruft in der noth einfach ὦ Ἀλεξίκακε oder Ἀποτρόπαιε, ohne sich an einen persönlichen gott namentlich zu wenden[35]. Die verschiedenen anwendungen auf persönliche götter fassten sich um so leichter zu einem gattungsbegriff zusammen; man sprach von θεοὶ ἀλεξίκακοι, ἀποτρόπαιοι, ἀπωσίκακοι (anm. 30), und opferte ihnen[36]. Das wich-

und *ταλία dulden, mühsal. Statt ἀλεξίκακοι wählt Sophokles Oed. kön. 163 ἀλεξίμοροι.

32 Ἄλεξις in Elis schol. Λ 688. Aristeides r. 5 p. 60 Dind. Κῷοι δέ, ὡς ἐγὼ μέμνημαι, καὶ Ἄλεξιν τὸν Ἡρακλέα νομίζουσι.

33 Eustath. zu Κ 20 p. 786, 63 ἐντεῦθεν λαβόντες οἱ μεθ' Ὅμηρον Ἀλεξίκακον εἶπον Δία (so bei Nonnos und Orph. Lith. 1) καὶ Ἀπόλλω καὶ Ἡρακλῆ. Herakles: Aristeides r. 5 p. 60 schol. Ar. nub. 1372 Tzetzes zu Lyk. 369, verehrt zu Messana s. Aristeides p. 59, zu Apollonia in Mysien s. martyrium Thyrsi et sociorum bei Migne *PG* 116, 533c vgl. Lukian Alex. 4 ἀλεξίκακε Ἡράκλεις Gall. 2. Hermes: Arist. Frieden 422 ἀλεξικάκῳ θύουσιν Ἑρμῇ πανταχοῦ vgl. *AP* IX 441.

34 Schol. Aesch. 2, 158 διὸ καὶ Διὶ Ἀποτροπαίῳ θύομεν, οὐκέτι μέντοι καὶ προστροπαίῳ schol. zu Soph. Trach. 303 ὦ Ζεῦ τροπαῖε, Lukian Alex. 4 Ζεῦ ἀποτρόπαιε. Herakles in Ephesos als abwender einer seuche: Philostr. uita Apollon. 4, 10. Athene *CIL* VI n. 106 und *IGSI* 957 Ἀθάναι ἀποτροπαίαι *ex óráculo*.

35 Aristoph. Wolken 1372 ὦλεξίκακε Lukian Pseudolog. 23 ὦ Ἀλεξίκακε. Eupolis bei Aristoph. Ritt. 1307 (Meineke Com. 2, 577) hat Ἀποτρόπαιε; der scholiast ergänzt Ζεῦ, mit wie viel recht, braucht nicht gezeigt zu werden.

36 Inschr. von Kyme in Aiolis *CIG* n. 3530 θεοῖς ἀλεξικάκοις, *IGSI* 2574, 1 p. 680 Ἀλεξίκακοι (Isis und Serapis). Platon Ges. IX

tigste für uns ist, dass diese attribute von keinem gotte mehr als von Apollon, dem ursprünglichen übelabwehrer gelten. Bekannt ist der cultus des Ap. Alexikakos zu Athen; vor dem tempel des Ap. Patroos am markte stand sein bild, eine arbeit des Kalamis[37]. Ein dodonäisches orakel dagegen befiehlt den Athenern dem Apollon Apotropaios einen stier zu opfern[38], und grade im munde des volks war diese verbindung zu hören, wenn ein plötzliches entsetzen sich luft machte, in dem ausruf Ἄπολλον ἀποτρόπαιε, 'hilf gott'. Neben dem einfachen Ἀποτρόπαιε erscheint uns diese verbindung wie eine unwillkürliche begriffsdoppelung. Dem undurchsichtig gewordenen gottesnamen gesellt sich der erneuerte und durchsichtige ausdruck des begriffs. Es ist als ob die sprache selbst zeugniss ablegen wollte für die wahre bedeutung des Apollon.

Dieser eine fall kann genügen, uns den hergang bei der entstehung persönlicher, concreter götter zu veranschaulichen. Einige fragen, die sich von selbst aufdrängen, werden uns den gewonnenen einblick fassbarer machen. Um zunächst an früheres anzuknüpfen, warum hat Lykos gegen Zeus und Apollon nicht aufkommen können? Warum musste der göttliche Iatros zum heros herabsinken oder attribut werden? Erinnern wir uns doch der werthabstufung, die wir bei den drei attischen thauschwestern wahrnahmen (s. 138 f.). Und weiter: warum ist Helios im epos, im wesentlichen aber auch sonst ein 'mythisch sehr unbedeutender'[39] gott geblieben gegenüber dem

p. 854b ἴθι ἐπὶ θεῶν ἀποτροπαίων ἱερὰ ἱκέτης; verehrung der θεοὶ ἀποτρόπαιοι zu Korinth Pausan. II 11, 1.

37 Pausan. I 3, 4 (vgl. Wachsmuth, d. stadt Athen II 1 s. 418 ff.) und VIII 41, 8 καὶ παρ' Ἀθηναίοις ἐπωνυμίαν ἔλαβεν (Apollon) Ἀλεξίκακος ἀποτρέψας καὶ τούτοις τὴν νόσον; Dio Chrys. r. 32, 56 p. 681 R. Macrobius oben anm. 25 *CIA* III n. 177 [Ἀπόλλωνος Ἀγυι]έως Ἀλεξικάκου vgl. schol. Eur. Phoen. 631 πρὸ τῶν θυρῶν ἵστασαν ἀγάλματα τοῦ Ἀπόλλωνος ὡς Ἀλεξικάκου καὶ φύλακος τῶν ὁδῶν· διὰ γὰρ τοῦτο Ἀγυιεύς.

38 Orakel bei Demosth. Mid. 53 p. 531 Ἀπόλλωνι Ἀποτροπαίῳ βοῦν θῦσαι; athen. weihinschrift *CIG* 464. Auch auf Amorgos, Rangabé ant. hellén. n. 1197 Ἀπόλλω]νος Ἀποτροπαίο(υ). Der volksthümliche ausruf bei Aristoph. Wesp. 161 Vögel 61 Plut. 359, Ἄπολλον ἀποτρόπαιε καὶ θεοὶ φίλοι Plut. 855.

39 so LMeyer ao. (anm. 4) s. 19.

Phoibos Apollon, mit dem ihn schon das alterthum für eins hielt? Warum Σελήνη und Μήνη gegenüber Artemis und Hekate? Warum ist die griechische Hestia trotz ihrer hervorragenden bedentung für den öffentlichen cultus dennoch niemals zu leibhaftiger göttlichkeit durchgedrungen, während die mit gleichen sprachmitteln gebildete gleichartige *Vesta* so viel persönlichkeit und körper gewonnen hat, als sie bei den Römern überhaupt konnte? Was ist der griechische Uranos gegen den indischen *Varuṇa*? Man konnte ihn in seinem eignen himmel unter den Olympiern nicht gebrauchen und hat ihn zu den Titanen in den äussersten winkel gestossen. Und Γαῖα Γῆ? Sie wird mit Uranos zusammen im cultus angerufen, heilige schwüre werden bei ihr abgelegt, der mythus spricht von ihren kindern: ist sie jemals eine 'gottheit' geworden, wie wirs von hellenischen göttern erwarten dürfen, vom volksgeiste als persönlichkeit erfasst, von den dichtern geschildert und handelnd eingeführt, von den künstlern im wetteifer gebildet? Untrennbar haftet sie an ihrem boden, und selbst die kunst, wenn sie Gaia um regen flehen lässt, wagt nicht sie über den gürtel emporzuheben. Noch weniger weiss der Römer von der *Tellus* zu sagen.

Die antwort kann in keinem falle zweifelhaft sein, auch nicht bei Uranos. Ehe das ursprüngliche *varanas* 'der (das) umfassende' zu einem ausschliesslichen gottesbegriffe geworden war, erfasste die griechische sprache das wort um die sinnliche anschauung des uns umhegenden himmelsgewölbes zu bezeichnen: das wort war und blieb nun appellativum wie Γαῖα Γῆ. Die gottesvorstellung, die daran haftete, konnte in folge dessen nie über den zustand begrifflicher durchsichtigkeit hinaus kommen, sie musste unkörperlich und unpersönlich bleiben. Es ist alles mögliche, dass der griechische mythus noch so viel erinnerung von der ehemals zu reicherer entfaltung angelegten gestalt des Uranos bewahrt hat und nicht gänzlich dem appellativischen begriff gewichen ist.

Selbst bei dem höchsten himmelsgotte lässt sich eine entsprechende beobachtung machen. Der 'lichte vater', den Griechen und Italiker an die spitze ihrer götterwelt stellen, ist ein in früher vorzeit sprachlich festgestellter begriff: Ζεὺς

πατήρ und *Iouis pater Iuppiter* finden ihre laut für laut entsprechende parallele im indischen *Dyâush pitar*. Aber schon in den hymnen des Rigveda tritt der gott, so sehr seine grösse auch gelegentlich durchblickt, doch in den schatten vor dem kämpfer und herrscher *Indra*. Die etymologie des Indra ist endgültig bis heute noch nicht ermittelt, schon den vedischen Indern konnte das wort keine andere function als die eines eigennamens ausüben. Dagegen ist die wz. *dyu*, von der Zeus usw. stammen, gerade bei den Indern fortwährend in vollem gebrauch geblieben, und war in einer anzahl von appellativen, adjectiven und verbalformen lebendig und begrifflich unzweideutig. Das wort *dyâus* bedeutete himmel und tag, und daneben den gott. Den Indern konnte der undurchsichtige Indra zum mächtigsten gott werden, der für sie durchsichtig gebliebene Dyaush-pitar eignete sich nicht zu allem dem, wozu persönlichkeit erfordert wurde.

Es ist ein einfaches und verständliches gesetz, das wir nun aufstellen können. Die bedingung für die entstehung persönlicher götter ist ein sprachgeschichtlicher vorgang. Indem die benennung eines wichtigeren sondergottes durch lautliche veränderung oder durch das absterben des entsprechenden wortstamms den zusammenhang mit dem lebendigen sprachschatze verliert und ihre verständlichkeit einbüsst, wird sie zum eigennamen. Erst wenn er in einem eigennamen gebunden ist, erhält der gottesbegriff die fähigkeit und den antrieb zur persönlichen ausgestaltung in mythus und cultus, dichtung und kunst. Aber da der im eigennamen gebundene begriff auch ein leben für sich hat, insofern er immer von neuem dem menschen sich aufdrängt, wird er unwillkürlich erneuert (oben s. 56 f.); so entstehen neue sondergötter, welche die als eigennamen ausgeschiedene benennung zu ersetzen bestimmt sind. Apollon erneuert sich in Alexikakos, Apotropaios usw. Wenn wir frühere beobachtungen (s. 242 ff.) hinzunehmen, so dürfen wir schon jetzt sagen, dass dies hervortreten persönlicher götter aus der fülle der sondergötter nichts geringeres bedeutet als den geistigen fortschritt von einzelvorstellungen zu höheren

40 Muir, Original sanscrit texts 5, 33 f. 118 f.

und umfassenderen begriffen. Sobald ein gott durch den eigennamen persönlich geworden ist, zieht er die verwandten einzelbegriffe der sondergötter in seinen machtbereich; diese verkümmern und sterben ab, wenn sie eine besondere bedeutung nicht haben; sind sie wichtiger, so leben sie fort als beinamen der persönlichen gottheit, oder treten als untergeordnete wesen (abschn. 14) in deren gefolge.

Thatsachen der sprachgeschichte

18 Die vorgetragenen lehren stehen in schroffem gegensatz zu den bisher üblichen vorstellungen von mythologie und werden hartem widerspruch begegnen. Das ist zu natürlich als dass es mich wundern oder gar schmerzen könnte. Die herrschenden anschauungen von göttern und ihren attributen sind noch dieselben wie die des alterthums: das denkende alterthum aber konnte nur von den thatsachen des fertigen polytheismus ausgehn, nicht mit den jenseits liegenden ursprünglichen vorstellungen rechnen. Um weiter zu sehen muss man höher steigen; und wer erkenntniss sucht, darf sich nicht den führern anvertrauen, die was sie berichten, nur meinen aber nicht wissen können. Ob es richtig und überzeugend ist, was ich gelehrt, dafür liegt die entscheidung in den thatsachen der sprachgeschichte. Die religiösen begriffe sind ein bestandtheil der menschlichen begriffswelt; für den theil kann es kein anderes gesetz geben als für das ganze. Nur eine solche lehre von der religiösen begriffsbildung kann anspruch auf richtigkeit erheben, die sich in voller übereinstimmung mit den allgemeinen gesetzen des begriffs- und wortschatzes befindet und dem allgemeinen sich als eine besondere anwendung ungezwungen einordnet. Dass dies hier der fall ist, darf ich nicht unterlassen kurz zu zeigen.

Sämmtliche worte, sowohl nomina wie verba, welche einen allgemeingültigen begriff bezeichnen, sind stets ursprünglich nur einzelne unter vielen, welche zwar der gleichen begriffssphäre angehören, aber nicht den begriff als solchen, sondern nur bestimmte, den sinnen auffallende erscheinungsformen des-

selben ausdrücken. Noch heute bewahrt unsere abgeschliffene und vergeistigte sprache viele reihen solcher sonderbenennungen. Um die bewegung einer flüssigkeit auszudrücken stehn uns die worte *fliessen strömen laufen rinnen rieseln tröpfeln sickern quellen sprudeln* usw. zu gebote; für die äusserung von schmerzgefühl *weinen heulen greinen flennen plärren schreien kreischen wimmern jammern klagen* usw.: alle diese worte erregen in uns zwar die vorstellung einer flüssigkeitsbewegung, einer schmerzensäusserung, aber mit besonderen, meist klar empfundenen modificationen; selbst das allgemeinste wort der ersten reihe, *fliessen*, vermag nicht alle übrigen zu decken. Reicher als die litteratursprache ist die sprache der einzelnen berufszweige und gewerbe. Jeder in früherer zeit abgeschlossene beruf hat einen gewissen wortschatz für sich, in welchem ältere ausdrucksweise treuer gewahrt ist. Was zb. *ort* eigentlich bedeutet, kann man heute nur noch beim schuster, vielleicht auch bei bergleuten hören. Auch für den vorgang, den wir uns zu vergegenwärtigen suchen, finden wir in der sprache der einzelnen berufe die anschaulichsten belege. Ich wähle dazu die sprache unserer jäger[1].

Für den jäger hat der hase nicht ohren sondern *löffel*, das wildschwein *gehör*, das edelwild *luser* oder *lauscher*, *schüsseln*, *gehör*, der hund *behang*, in einzelnen racen *lappen*, aber der spitz *ohren*. Nicht augen sondern *lichter*, *seher* oder *kücker* hat der hase, *gesicht* der hund; *lichter*, *spiegel*, *leuchter* das edelwild[2]. Statt des mauls eignet den sauen *gebrech* (*gebräch*), auch *frass*, *gefräss*, dem hochwild und dem hasen *geäse*, dem hund *gebiss*, aber auch *maul*. Im maule führt statt der zähne fuchs wolf und hund ein *gebiss* und *fänge*, der luchs ein *gefäng*, das schwarzwild *hauer* oder *gewehre*,

1 Ich schöpfe aus Heinr. Wilh. Döbel, Neu eröffnete jägerpraktika IV aufl. Leipz. 1828 in 3 theilen 4. und Jos. Kehrein, Wörterbuch der weidmannssprache, Wiesbaden 1871. Nicht weniges verdanke ich auch der freundlichen belehrung des herrn forstmeisters Friedr. Sprengel zu Bonn.

2 Nach angabe des herrn forstm. Sprengel wird der unterschied gemacht, dass man bei dem rothwild, wenn es erlegt ist, von *lichtern*, sonst von *augen* spricht.

das hochwild am oberkiefer die zwei *haken*; statt der zunge der hund den *lecker*, das edelwild *waidmesser, waidlöffel, graser, lecker*. Auf dem kopfe führt der rothhirsch *geweih*, das reh *gehörn*, damhirsch und elch *schaufeln*; als theile werden unterschieden *rosenstock* (der untersatz), die *augsprosse*, dann *eissprosse* und *enden, kronen*; das geweih wächst jährlich unter einem *bast*. Statt des fells tragen hase biber und fuchs den *balg*, bär und hirsch *haut*, der dachs *schwarte*. Der hase hat *läufe* mit *nägeln*, die hinterläufe heissen auch *sprünge*; roth- und schwarzwild hat *läufe*, die unteren klauen heissen *schalen*, die hintere zehe des hochwilds *geäfter*; hund und fuchs haben *läufe* mit *klauen*, der bär *tatzen* oder *branten*, der luchs *waffen* oder *krallen*. Der schwanz heisst bei dem dachs *ruthe*, bei fuchs wolf und hund *standarte* oder *ruthe*. Der dachs und der alte hase setzen *fett* an, das wildschwein *weiss*, der hirsch das *feist*. Hirsch und reh *brunften*, die hündin ist *läufig* (*läufisch*) oder *hitzig*, die sauen *brunften* oder *rauschen*, man spricht bei ihnen von der *rausch-* oder *rollzeit*; der bär *rollt* (hier spricht man auch von *bärzeit*), dachs biber wolf marder und iltis *ranzen*. Auch für begattung und gebären wechseln die ausdrücke. Der hase *rammelt* (der männliche hase heisst darum *rammler*), hirsch und rehbock *beschlagen*, biber wolf usw. *ranzen*, der hengst *deckt*, *bedeckt* die stute (diese bedecken lassen heisst sie *beschälen*, daher der zuchthengst *beschäler*), der ochse *bespringt* die kuh, der hund *belegt* die hündin, er *hängt*. Die dächsin ist nicht trächtig, sondern *geht dick*. Hündin bärin dächsin ua. *werfen*, biber *bringen* ihre jungen; häsin reh und hirschkuh *setzen* sie; die bache *frischt*, daher das junge *frischling*; wölfin und hündin *welfen*. Der mensch *blutet*, der hirsch *schweist*. Bei der jagd wird das thier *gestreckt* und auf dasselbe ein *bruch* (von einem benachbarten waldbaum abgebrochener zweig) gelegt, dann wird es *aufgebrochen* (der hase aber *ausgeworfen*); leber und lunge, auch wohl das herz, fallen dem glücklichen jäger zu und heissen das *geräusch*; magen und gedärm werden *aufbruch* genannt, bei dem hasen sämmtliche eingeweide das *gescheide*.

Es lässt sich denken, dass vor 300 jahren die waid-

mannssprache noch weit reicher an solchen sonderbezeichnungen war. In die heutige wenigstens dringen unaufhaltsam die gattungsbegriffe der gewöhnlichen rede ein, und vielfach lässt sich verallgemeinerung der älteren sonderbezeichnungen wahrnehmen. Während nur die stute *beschält* wird, sind *bedecken belegen bespringen* ziemlich allgemeingültige ausdrücke für die begattung von vierfüsslern geworden.

Während die mehrzahl der thiere ohne ansehung des geschlechts mit éinem ausdruck benannt wird, weisen diejenigen, welche dem menschen wichtiger sind, eine reichere nomenclatur auf. Das *rind* oder *rindvieh* wird unterschieden als *ochs* oder *stier*, *farren*, *bullen* (im mittleren Deutschland auch *brummelochs* genannt), als *kuh*, als *ferse* und *kalb*. Neben *hengst stute fohlen* oder *füllen* gebrauchen wir allgemeine bezeichnungen mit werthabstufungen: *ross* ahd. *hros* mhd. *ros* dialektisch *erse* und *g(e)reis-erse*[3], *pferd* mhd. *pferit pfärt* aus ml. *parafredus*, *gaul* von ml. *caballus*, *klepper*, *mähre* mhd. *march mark* (*schindmähre*): der abschätzigste ausdruck für ein pferdewesen hat einmal die edelste gattung, das streitross bezeichnet; nach der farbe *rappe fuchs schimmel*. Das männliche wildschwein heisst *schwein keiler bacher*, das weibliche *bache sau leene* oder *lehne*, das junge *frischling*; das zahme männlich *eber* und *watz*, weiblich *mutterschwein*, *ranze*; das junge *ferkel* und bis zur entwöhnung *spanferkel*. Besonders zahlreich sind die waidmännischen benennungen für die hündin: *bätze* (*betze*, *petze*), *debe* (nl. *teve tiffe* dän. *teeve*), *döle* (*thöle*, *dele däle*, auch von einfältigen frauenzimmern gesagt), *heele hehle* älter *haila he(i)la* als leithund, *luppe* (*lûppe* schlesisch *lupe*), *tache*, *zatze*, *zaupe*; sie sind zum theil dem benehmen und charakter der weiblichen hunde entnommen.

Diese grosse mannichfaltigkeit von sonderbegriffen erklärt sich daraus, dass überall die am meisten sinnfällige eigenschaft der äusseren erscheinung, oft mittels bildlicher übertragung einer auffallenden ähnlichkeit, anstoss und inhalt der benennung

3 Thalordnung für Gleiberg bei Giessen vom j. 1502 (Wiesbadener archiv, Weilburg n. 2134) erwähnt unter den feldrügen 'ein gespannen pherde XII heller, ein greyserssen ein tornes'.

war. Wer hirsch und reh auf der waldwiese beobachtet hat, weiss warum ihre ohren *luser* oder *lauscher* heissen; der anblick des hasen macht unmittelbar verständlich, wesshalb man seine ohren *löffel* benannt hat. Aber die voraussetzung dieser benennungsweise ist der mangel eines gattungsbegriffs. Jahrtausende hat der mensch dazu gebraucht, in der menge der verschiedenartigen einzelerscheinungen das gleichartige, das sich gleich bleibende wesen zu erfassen und die unübersehbarkeit des einzelnen zum gattungsbegriff zusammenzufassen. Wie viele abstufungen liegen zwischen den ohrlappen des elephanten und der gehöröffnung des vogels. Für alle, natürlich nur soweit sie in sein gesichtsfeld traten und seine empfindung stärker berührten, hat der mensch ursprünglich ausdrücke geschaffen, die eben den eindruck wiedergeben, welchen das einzelne auf seine sinne machte. Unsere philosophen in ihrer göttlichen erhabenheit über das geschichtliche behandeln die begriffsbildung und die zusammenfassung des einzelnen zu art und gattung als selbstverständlichen und nothwendigen vorgang des menschlichen geistes. Sie übersehen, dass jenseits der herrschaft der für uns geltenden logik und erkenntnisslehre es lange abschnitte der entwicklung gegeben hat, worin der menschliche geist sich langsamen schrittes zum begreifen und denken hindurch arbeitete und unter wesentlich verschiedenem gesetz des vorstellens und sprechens stand. Unsere erkenntnisslehre wird so lange des nöthigen unterbaus entbehren, bis sprachwissenschaft und mythologie die vorgänge des unwillkürlichen und unbewussten vorstellens aufgehellt haben. Der sprung von den einzelwahrnehmungen zum gattungsbegriff ist weit grösser, als wir mit unserer schulbildung und einer sprache, die für uns denkt, zu ahnen vermögen. Er ist so gross, dass ich es nicht auszudenken vermag, wann und wie der mensch ihn hätte ausführen können, wenn nicht die sprache selbst, dem menschen unbewusst, den vorgang vorbereitet und herbeigeführt hätte. Die sprache ist es, welche aus der masse gleichwerthiger sonderausdrücke allmählich einen hervorwachsen lässt, der seinen bereich über mehr und mehr fälle ausdehnt, bis er zuletzt geeignet ist alle zu umfassen und zum gattungsbegriff werden kann. Schon die proben der jägersprache lassen

bei einzelnen worten wie zb. *werfen* die neigung zur ausdehnung ihrer geltung erkennen; noch mehr tritt das hervor, wenn man die am ende des vorigen jahrhunderts üblichen ausdrücke mit den heutigen vergleicht: *augen* und *ohren* sind bereits vielfach neben den früheren sonderbezeichnungen zulässig. Aber so lange als die sinnliche vorstellung, welche zu der benennung geführt hatte, durchsichtig bleibt und empfunden wird, kann die einzelbenennung trotz ihres allmählich ausgedehnten gebrauchs nicht allgemeingültig werden. Die sinnliche nebenvorstellung verbietet die anwendung des worts auf anders geartete einzelerscheinungen: so vielfach auch der ausdruck *werfen* verwendet wird, für die häsin, die ihre jungen *setzt*, ist er unzulässig. Erst wenn der ausdruck farblos geworden dh. der sinnlichen vorstellung, welche ihm die ursprüngliche bildung eingeprägt oder der sprachgebrauch geliehen hatte, entkleidet ist, besitzt er die voraussetzungen zu allgemeiner gültigkeit. Unter den vielen ausdrücken, über welche noch die heutige sprache verfügt, ist es ein verstümmeltes lehnwort aus dem mittellateinischen, *pferd*, was allein zur bezeichnung des artbegriffs dient. Alle heimischen worte, deren doch die überwiegende mehrzahl ist, können diese farblosigkeit erst dadurch erlangen, dass lautliche veränderung oder der untergang des wortstamms die ursprüngliche bedeutung zurücktreten und in vergessenheit gerathen lässt.

So gilt denn nicht blos für die flexion, sondern auch für begriffsbildung und wortschatz der bekannte satz, dass der materielle reichthum der sprache eine erscheinung geistiger armuth ist. Mit den geistigen fortschritten, die auf dem wege von den sinnlich lebendigen sonderbezeichnungen zur ausbildung der art- und gattungsbegriffe liegen, muss die verkürzung und vereinfachung des sprachschatzes unaufhaltsam zunehmen. Die überschüssig gewordenen worte verfallen allmählich der vergessenheit, sofern sie nicht in einzelnen lebenssphären erhalten bleiben. Aber so lange sie im sprachbewusstsein nicht ausgelöscht sind, gewähren sie der dichtung, welche nicht bloss an sich der neigung zu sinnfälliger ausdrucksweise folgt, sondern auch, um die sprache dem gesetze des verses anzuschmiegen, einer grösseren auswahl synonymer worte bedarf, ein

unschätzbares mittel zur belebung und anschaulichkeit des gedankens.

Den sprachforschern sind diese beobachtungen längst geläufig[4]. Für uns wiederholt sich darin lediglich was wir an dem einen gebiet der religiösen begriffsbildung zur genüge wahrgenommen haben. Die gesammte menschliche begriffsbildung, wie sie sich im sprachschatze darstellt, gehorcht demselben gesetz. Der einzelne und augenblickliche sinneseindruck, wenn er lebhaft genug war, strahlt zurück in einem lautgebilde der sprache, und dies wird, wenn der eindruck sich öfter wiederholt, zum ausdruck der regelmässigen einzelerscheinung; zu einem art- und gattungsbegriff aber tritt die menge dieser sonderbegriffe erst zusammen, wenn die sprache auf äusserlichem wege einen derselben dazu befähigt hat. Auch der sondergott muss erst einmal als augenblicksgott empfunden worden sein, ehe die regelmässige wiederholung des gemüthseindrucks ihm dauer verleiht; aus der masse der sondergötter aber erheben sich persönliche götter umfassenderen machtbereichs erst wenn die alte begriffsbildung zum eigennamen erstarrt und ein fester kern geworden ist, um den sich mythische vorstellungen schlingen lassen. Der mythologe, der diesen hergang verkennt, setzt sich in widerspruch mit elementaren gesetzen des menschlichen geistes.

FOLGERUNGEN

19 Seitdem Eugène Burnouf[1] mit methodischer sicherheit für mythische gestalten des Zendavesta einheitlichkeit der wortprägung und ursprünglichen bedeutung mit göttern des Rigveda nachgewiesen und Adalbert Kuhn diese betrachtungsweise mit glücklichem erfolg auch auf die europäischen völker ausgedehnt hatte, konnte man eine vergleichende mythologie ins auge fassen. Sie war eine nahe liegende anwendung der

4 vgl. zb. GCurtius Gr. etym. I 13 s. 97 ff.

1 Journal asiatique 4e sér. t. IV 493 ff. V 120, auch in Burnoufs Études sur la langue et sur les textes Zends. I 1850.

sprachvergleichung und beruhte auf der annahme, dass die grösstentheils aus vorgeschichtlicher zeit mitgebrachten begriffe von göttern und heroen auch sprachlich ausgeprägt und festgestellt gewesen seien, bevor die völker sich trennten. Durch die willkür und gewaltsamkeit, mit der sie die vergleichungspunkte zu vermehren suchte, hat diese vergleichende mythologie nach kurzem verlauf sich das vertrauen der mitforscher verscherzt[2]. Wir verstehen jetzt, warum es nicht anders sein konnte. Gerade auf dem gebiete des geistes, dessen wurzeln wir in frühester zeit suchen müssen und dessen zäher conservatismus ebenso thatsächlich wie in der natur der sache begründet ist, beschränken sich die übereinstimmungen des sprachschatzes auf eine verschwindend kleine zahl von fällen, und auch diese wenigen sind keineswegs allgemein: wo bei diesem und jenem volk götternamen mit zb. indischen übereinstimmen, sind sie der mehrzahl der verwandten völker ganz abhanden gekommen. Die götterbegriffe, zumal die bedeutungsvolleren, unterliegen, wie wir wahrgenommen haben, einer unablässigen neubildung; das alte wort wird, sobald es seine durchsichtigkeit für das sprachbewusstsein verliert und zum eigennamen erstarrt, sofort durch neue prägungen desselben begriffs ersetzt. Schon innerhalb des einen Griechenvolks zeigen sich, wenn wir auf ältere überlieferungen der einzelnen landschaften zurückgehn, die stärksten abweichungen; die griechischen götter sind zu gutem theile erst durch den austausch der cultur und litteratur gemeingut des ganzen volks geworden. Um so weniger ist bei den verwandten völkern eine gleichheit der sprachlichen ausprägung zu erwarten, die auf die zeit vor aller trennung zurückgienge. Gleiche worte des religiösen gebiets können nur ausnahmefälle sein und sind thatsächlich nur selten in überzeugender weise nachgewiesen worden. Damit fällt die wesentliche voraussetzung der vergleichenden mythologie, wie sie bisher geübt wurde. Die methode, die in so überzeugender weise aus den übereinstim-

2 Vgl. die gegen Max Müller gerichtete kritik Andrew Lang's La mythologie (Par. 1886) p. 35 ff. Unerheblich sind die spöttereien Herbert Spencer's, Principien der sociologie (deutsche übers.) 2, 441 ff.

mungen des sprachschatzes ein bild des geschichtlichen zustandes zu zeichnen vermag, auf dem die Indogermanen vor der spaltung angelangt waren, durfte nicht vorschnell auf die begriffe der mythologie übertragen werden. Wir haben zwar die volle gleichheit des hergangs beobachten können, in dem der mensch von einzelbenennungen zu art- und gattungsbegriffen wie von allen, so auch von den religiösen dingen vorgedrungen ist. Aber gerade an diesem punkte scheiden sich die wege für die religiösen vorstellungen und für die übrigen bestandtheile des sprachschatzes. Wenn aus vielen einzelbenennungen für ein sichtbares ding sich schliesslich das artbezeichnende wort festgestellt hat, so haftet dies an dem ding als seine marke und vermag mit ihm zu dauern; es bleibt ein fester niederschlag der begriffsbildung, und seine verbreitung ist ein maasstab für das alter des begriffs. Wenn durch erstarrung des worts zum eigennamen ein sondergott die kraft der persönlichkeit erhält, so entsteht in gewissem sinne ein neues wesen, das nach eigenem gesetz sich weiterbildet, der im eigennamen gebundene begriff aber wird frei und drängt zu neuer bezeichnung. Wir dürfen nicht vergessen, dass wir uns im bereiche hier blosser vorstellungen, dort der sinnlichen wirklichkeit bewegen.

Wo wir gleiches wort bei den Indern und Griechen haben, pflegt die vorstellung ganz verschieden zu sein. Ein wort, das von dem Inder vielleicht noch völlig verstanden wurde, ist für den Griechen ein halb erstorbener klang geworden, der nur mit losem faden an dem ursprünglichen vorstellungskreis haftet. Hermeias scheint lautlich aufs genaueste dem indischen *Sârameyas* zu entsprechen, dem sohn der *Saramâ*, der götterhündin[3]; aber Sârameyas ist auch im Rigveda fast wesenlos, während der gr. Hermes zu inhaltreicher persönlichkeit entwickelt ist; für den ehemaligen zusammenhang mit der götterhündin lässt sich nur der botendienst anführen. Die griechischen Chariten erinnern an die *haritas*, die sonnenrosse

3 AKuhn in Haupts ztschr. f. d. alt. 6, 119 ff. besonders 128 vgl. MMüller Vorles. üb. d. wissensch. d. sprache 2, 428 ff. und über *Sârameyas* ebend. 438 f.

des Veda, nur noch durch ihren zusammenhang mit dem licht des himmels (s. 131 f.). Ein belehrendes beispiel ist *Hymen*, adjectivisch erweitert *Hymenaios*. Dieser gott ist den Griechen nur bekannt gewesen aus dem kehrvers ihrer volksthümlichen hochzeitslieder[4], die nach dem regelmässig am ende wiederkehrenden anruf selbst hymenäen genannt wurden. Was von ihm erzählt wird, ist durchweg fadenscheinige legende und nur ersonnen um die thatsache des kehrverses zu erklären. Das uralte lied des Rigveda, dem die Inder für die einzelnen akte des eheschlusses die heiligenden perikopen entnehmen, das *sūryāsūktam* (s. 229) erzählt, wie einstmals der gott *Soma* die Sūryā heimgeführt. Von *Soma* hat sich eine nebenform *Soman* erhalten, welche die sichere verknüpfung mit dem gr. Ὑμήν gestattet, wie sie schon Windischmann vorgenommen hat[5]. Hymen und Soma(n) ist der 'erzeuger' von wz. *su*, desselben stamms wie die passivischen υἱός und unser *sohn* (goth. *sunus*). Als die Griechen in ihren hochzeitsliedern längst nur die hochzeit des Zeus und der Hera als vorbild der irdischen schildern konnten, wie das am schluss von Aristophanes' Vögeln geschieht, haben sie den kehrvers getreulich dem alten gotte gewahrt, der längst vergessen war und selbständiges leben nicht wieder gewinnen konnte.

Selbst so nahe verwandte völker wie Griechen und Italiker gehen in ihren cultusnamen weit auseinander. Wenige derselben stimmen zusammen, und wo gemeinsame wortprägung hervortritt, zeigt sich beiderseits getrennte und verschiedene entwicklung. Während den Griechen Ζεὺς Διός und Ζήν Ζηνός nebenformen desselben wortes sind, haben die Lateiner diese ableitungen derselben wurzel getrennt und daraus zwei verschiedene götter, den *Iouis Iuppiter* und den *Ianus* gebildet. In anderen fällen ist, was dem einen volk lebendig und frisch geblieben, beim anderen bis auf verschollene oder in irgend einem versteckten winkel erhaltene reste abgestorben.

4 Homer Σ 493 Sappho fr. 51 Aristophanes Frieden 1331 ff. Vögel 1731 ff. Catullus c. 61. 62 nach Sappho. Die überlieferungen über Hym. gibt Sauer in Roschers mythol. lexikon 1, 2800 f.

5 FWindischmann in den Abhandl. d. Münchener akad. b. IV 2 s. 129 vgl. das Petersburger wörterb. 7, 1206 unter *soman*.

Das kräftigste mittel der übelabwehr so vom einzelnen wie von der stadt ist das wahrzeichen der männlichen kraft und seine gottheit. Ein altes wort dafür hat Lucilius und Horatius bewahrt *mutto* oder *mūto*[6], davon *mut(t)onium* amulet. Der hochton in den obliqnen casus und den ableitungen hat kürzung der vortonsilbe bewirkt, wie die verwendung des adj. *mŭtūniatus* in hendekasyllaben[7] zeigt. In Rom ist nun dem begriff auch seine göttliche werthung bewahrt worden. Als *Mutunus* oder *Mutinus* ist er ein kräftiger schutzgott und hat sich, um diesen schutz des *fascinum* stärker hervortreten zu lassen, später mit *Tutānus* oder *Tutīnus* zu einem begriffe vereinigt: *Mutinus Tutinus*. Aber auch die grundbedeutung blieb unvergessen: die bräute setzten sich auf seinen schooss um fruchtbarkeit zu erlangen, die frauen opferten in seinem heiligthum verhüllten hauptes in männerkleidern[8]. Was ist davon auf griechischem gebiet geblieben? Nur auf Lesbos erzählte man von einem sohn des Poseidon Μύτων, nach dem die hauptstadt Mytilene und die insel selbst Μυτωνίς benannt war[9]. Dass die verehrung ehemals verbreiteter gewesen war,

6 Lucilius VIII 271 XXX 970 Lachm., Horatius *sat.* I 2, 68. In den hss. überwiegt die schreibung mit *tt*, namentlich kommt Porfyrio zur Horazst. in betracht; auch bei Cic. *or. p. Scauro* 23 gibt der Turiner palimpest *Q. Muttonis*. In lat. glossaren *muttonium* und *muttonius* gl. Philox. im Corp. gloss. lat. II 131, 61 f., aber *mutonium* ebend. II 132, 5. 12 und *mutunium*: πέος III 351, 26 vgl. Loewe Prodrom. p. 302 f.

7 Priapei. 52, 10 Martialis III 73, 1.

8 Festus p. 154b 3 'Mutini Titini sacellum' usw., Paulus p. 155, 4 und die nachweise bei Preller-Jordan 2, 218 f. Für *Mutinus* nehme ich trotz des einspruchs von Bücheler Rhein. mus. 18, 410 in der nachtonsilbe kürze des *i* an; den stadtnamen *Mŭtĭna* betrachte ich als femininum dazu.

9 Stephanus Byz. 465, 5 mit anziehung von Kallimachos fr. 33 und Parthenios fr. 43 p. 288 Mein. vgl. de barbarismo in Valckenaers Ammonius p. 195 Choerob. dict. p. 78, 20. 70, 29. Sonst kommt Μύτων vor zu Lebadeia *CIGS* I n. 3087 und in Wescher-Foucarts Delph. inschrr. n. 18, 167 p. 25, zu Erythrai b. Dittenb. syll. n. 370 *B* 19, auf Euboia *IGA* n. 372, 59. 271, zu Athen [Μ]ύτων Ἐπιχάρμ[ου] *CIA* II 3 n. 1426, wohl kein Athener; Μυτίων fünfmal auf inschrr. von Rhodos, und von da werden auch die beiden Tarentinischen amphoren mit diesem namen *IGSI* 2393, 369 f. p. 583 f. stammen.



können wir nur aus der verwendung der eigennamen Μύτων Μυτίων folgern.

Einer der bedeutendsten götter des alten Latium war *Faunus*[10]. Der name ist, wie der stamm *fau-* und die ableitung *fauonius* wahrscheinlich macht, durch synkope aus *Fáu-ōnus* entstanden. Damit ergibt sich als griechisches gegenstück Φάων. Auch dies hat nur die überlieferung von Lesbos bewahrt. Dort war er einst als der göttliche fährmann gefeiert worden, der die seligen vom Leukadischen felsen[11] aus über den Okeanos zum lichtland der götter steuert. Bis ins vierte jahrh. v. Chr. erhielt sich die legende, Aphrodite sei einst in gestalt eines armen alten weibes zu dem fährmann gekommen und habe ihm zum dank dafür, dass er sie unentgeltlich übergesetzt, ein salbenfläschchen (oder ein wunderbares kraut) geschenkt, das ihn zum schönsten manne und alle weiber in ihn verliebt machte[12]. So trägt Iason die als altes weib verkleidete Hera über den Anauros, Herakles den Dionysos durchs meer, der h. Christophoros das Jesusknäblein über das nächtliche gewässer. Wie von Adonis sagte man auch von Phaon, dass er der liebling der Aphrodite gewesen und von ihr im lattich verborgen worden sei[12]. Selbst dies wenige würde wohl der litterärischen überlieferung fremd geblieben sein, wenn nicht ein uns verloren gegangenes lied der Sappho, worin sie ihrer sehnsucht nach dem schönen Phaon, der sie

10 s. Preller-Jordan 1, 379 ff.

11 Homer ω 11 πὰρ δ' ἴσαν Ὠκεανοῦ τε ῥοὰς καὶ Λευκάδα πέτρην. Anakreon fühlt sich im rausch der liebe wie ein gott, es ist ihm als schwämme er schon im Okeanos zu den seligen fr. 19 ἀρθεὶς δηὖτ' ἀπὸ Λευκάδος πέτρης ἐς πολιὸν κῦμα κολυμβῶ μεθύων ἔρωτι vgl. fr. 24; ähnlich lässt Euripides Kykl. 166 den Silen vom weinrausche schwärmen ῥῖψαί τ' ἐς ἅλμην Λευκάδος πέτρας ἄπο, ἅπαξ μεθυσθεὶς καταβαλών τε τὰς ὀφρῦς. Der sprung vom Leukadischen fels war sprüchwörtlich vgl. Cicero *Tusc.* IV 18, 41.

12 Servius zur Aeneis 3, 279 nach Menander und Turpilius, Ailianos uar. hist. 12, 18 mit der peripetie einer komödie (τά γε μὴν τελευταῖα ἀπεσφάγη μοιχεύων ἁλούς); auch die dem Adonis (vgl. Athen. II 69b—d) nachgebildete sage ist dort erwähnt. Varianten bei Lukian todtengespr. 9, 2 Plinius *n. h.* 22, 20. Bekannt der dem Ovid zugedichtete brief der Sappho *heroid.* XV, worüber viel geschrieben ist.

über den götterstrom hinüberfahren sollte, ausdruck gegeben[13] und vom Leukadischen felsen gesprochen hatte, der alten komödie, für die dies 'wunderstück von einem weibe' eine begreifliche anziehungskraft besass, den anlass zu dichtungen gegeben hätte, welche die sinnlose liebe der Sappho zu Phaon behandelten. Schon ein dichter der alten komödie, Platon, hat den Phaon derb ithyphallisch genommen. In der zeit der neuen komödie ist der roman fertig. In dem 'Bramarbas' eines unbekannten dichters, dem vorbild des Plautinischen Miles gloriosus schmeichelt ein sklave seinem herrn, dem 'Mauernbrecher' (Pyrgopolinices)

Ich könnte ausser dir und Phaon keinen menschen nennen,
dem es zu theil geworden ist so toll geliebt zu werden
(*mil. gl.* 1246),

und Menander sagte vom leukadischen felsen

Dort hat, so sagt man, zuerst Sappho
nach Phaon dem spröden vergeblich gejagt
und vom stachel der liebe getrieben herab
von dem weithinschauenden fels sich gestürzt
(Meinekes Com. IV 158).

Als zu Alexandreia philologische forschung erwachte, war die macht dieser sagenbildung zu gross um sie über bord zu werfen, und die reinheit der dichterin zu klar um sie mit dem unflath solcher nachreden beschmutzen zu können; man verfiel auf den ausweg, von der dichterin eine hetäre Sappho zu unterscheiden, für welche das verhältniss zu Phaon eben recht war[14]. Das aphrodisische wesen des Phaon ist auch dem lat. Faunus nicht fremd, der als *inuus* 'bespringer' verehrt ward und als *incubus* 'alp' galt. Zum verständniss des fährmannes Phaon ist es nicht unerheblich, dass auch Tiphys, der steuermann der Argo, eine gestalt des bithynischen glaubens (dort Tibios), als alp[15] gefürchtet wurde. Als menschlicher eigen-

13 Sappho ist von dem glauben durchdrungen, dass sie als dichterin nach dem tode bei den göttern weiter leben, also eine heroine sein werde, s. fr. 68 und 136.

14 Seneca *epist.* 88, 37 Athen. XIII 596e Ailianos uar. hist. 10, 19 und Suidas.

15 Didymos im schol. Arist. uesp. 1038. Tiphys als steuermann

name hat sich Phaon nur ganz vereinzelt und zerstreut erhalten[16].

Die betrachteten beispiele machen es deutlich, in wie beschränkten grenzen sich auf religiösem gebiet die übereinstimmung sprachlich ausgeprägter begriffe bei verschiedenen völkern bewegt. Wenn somit der bisherigen vergleichenden mythologie ihr eigentlicher lebensnerv durchschnitten ist, so muss die vergleichung, deren keine erforschung vorgeschichtlicher zustände entrathen kann, fortan in andere bahnen geleitet werden. Die vorstellungen und begriffe sind es, welche in älteste zeit zurückreichen; und weil diese in durchsichtigen, dem volke verständlichen wortbildungen ausgeprägt waren, blieben sie fortwährender erneuerung fähig und sind nicht nur bei verschiedenen völkern, sondern oft genug bei einem und demselben mit den verschiedensten sprachlichen mitteln neugeschaffen worden. Auf die verwandtschaft der vorstellungen und begriffe ist die vergleichung in erster linie angewiesen. Wir suchen eine geschichte der vorstellungen, welche die vorzeit von den dingen ausser und in uns sich bildete, und indem wir der mannichfaltigen gestaltung und neubildung der einzelnen vorstellungen nachgehn, bearbeiten wir die werkstücke zu dem grossen bau einer entwicklungsgeschichte des menschlichen geistes.

Ausgestaltung persönlicher götter

20 Farbe und charakter erhält der polytheismus durch die entwicklung und ausgestaltung persönlicher götter. Erst im eigennamen verdichtet sich die flüssige vorstellung zu einem festen kern, der träger einer persönlichkeit werden kann. Der eigenname nöthigt, wie der rufname des menschen, an eine

der Argo b. Apollon. Rh. 1, 105 ff. Verg. *ecl.* 4, 34; im gebiet der Mariandyner gestorben und begraben Apollon. 2, 853 ff. Vielleicht gehört dahin albanes. δίβι δέβι riese.

16 Φάων name eines πυρφόρος in Epidauros Fouilles n. 59, Thespiai *CIGS* I n. 1888*d* 10 Chaironeia Ἀθηναῒς Φάωνος (metökin) ebend. 3378, 3 Alexandreia *CIA* III 2262 Segesta *IGSI* 290.

bestimmte persönlichkeit zu denken, für welche er ausschliesslich gilt. Damit ist der weg eröffnet, auf dem die fluth anthropomorphischer vorstellungen sich in die fast leere form ergiessen kann. Nun erst gewinnt der begriff leiblichkeit, gleichsam fleisch und blut. Er vermag zu handeln und zu leiden wie der mensch. Die vorstellungen, die für den durchsichtigen begriff des sondergottes selbstverständliche prädicate waren, werden nun für den träger des eigennamens zu mythen. Die dichtung entnimmt ihnen die farben um das bild des gottes zu beleben, und wetteifernd versucht die kunst dem bild leibhaftige gestalt zu geben. So tritt der persönliche gott dem volke auch persönlich nahe; es fühlt im tempel und beim feste seine nähe; und indem es ihm das beste zu weihen strebt, wird das beste und edelste im volke wie eine blüthe zur entfaltung getrieben, ebenmaass und schönheit in kampfspiel und tanz, in sang und lied.

Vielleicht noch wichtiger als der mythus ist für diesen verlauf die fortbildung des begriffs, die hier zur frage steht. Schon die verdunkelung des begriffs muss erneuerung desselben unmittelbar zur folge haben; der erneuerte begriff tritt dann als beiname zu der persönlichkeitsbezeichnung. Aber unwillkürlich greift nun die gottesvorstellung nach allen seiten über und zieht die verwandten begriffe in ihren bereich. Alles was als besondere anwendung des im gottesnamen empfundenen begriffs erscheint, wird dem letzteren untergeordnet: dem alten 'Abwehrer' der gott der den dämon der krankheit verjagt, der göttliche 'arzt' (s. 152. 154); der göttin der himmlischen hochzeit, ind. *Sūryā* gr. Ἥρα, die göttin der jochung Ζυγία, der vollendung Τελεία, der ehe Γαμηλία, der wehen Εἰλείθυια usw. Unvermerkt und unbewusst vollzieht sich so der fortschritt vom artbegriff zum gattungsbegriff. Aber auch die gleichartigen und ähnlichen vorstellungen widerstehen nicht der anziehungskraft der geschlossenen persönlichkeit. Einfache bildliche vorstellungen schlagen die brücke von einem begriff zum andern. Licht ist rettung und heil[1]: der übelabwehrer

1 Homer Ζ 6 φόως δ' ἑτάροισιν ἔθηκεν Ρ 615 καὶ τῷ μὲν φάος ἦλθεν vgl. Σ 102 Υ 95 und Lehrs Arist. p. 349[2]; Aisch. Agam. 508 ἥκει γὰρ ἡμῖν φῶς ἐν εὐφρόνῃ φέρων Pers. 292 ἐμοῖς μὲν εἶπας δώμασιν

wird zum 'retter' (σωτήρ ua.), und der retter zum lichtgott, wie umgekehrt ein mächtiger lichtgott auch als retter und heiland gelten muss. Diese übergriffe vermögen wir meist nur durch vermuthung uns verständlich zu machen; sie können ihren stützpunkt auch in der bildlichen und mythischen vorstellung des gottes, möglicherweise selbst in cultusformen, also in dingen, die eigentlich ausserhalb des begriffes selbst liegen, finden. Nur ruhige, unvoreingenommene beobachtung alter vorstellungsweise vermag hier allmählich licht zu schaffen. Erzwingen soll man verständniss nicht, wo die voraussetzungen dazu noch fehlen.

Schon in der homerischen dichtung ist der vorstellungskreis des Apollon so gut wie abgeschlossen. Zu fester formel sind die beiden götternamen Phoibos Apollon zusammengewachsen. Die verbindung ist so fest, dass auch wo Phoibos allein genannt wird[2], man dies als zufällig vereinzelte und vollkommen verständliche benennung desselben Apollon empfindet, gerade wie bei der selbständigen setzung von Ἕκατος (Α 385 Υ 71) Ἑκάεργος (Α 147. 474 usw.) Ἑκηβόλος (Α 96. 110. Χ 302) Ἑκατηβόλος (Ο 231). Die wortfolge jener formel ist durch das versmaass bedingt, etwa wie bei νεφεληγερέτα Ζεύς; es kann kein zweifel sein, dass der maassgebende begriff Apollon, der untergeordnete Phoibos ist. Der letztere war dem geschichtlichen Griechen durchsichtig geblieben. Das adjectivum φοῖβος 'rein' kennt die dichtersprache, und der stamm lebt fort in den ableitungen φοιβᾶν φοιβάζειν φοιβαίνειν 'reinigen'[3]. Phoibos war nicht sowohl der 'reine'

φάος μέγα usw., doppelsinn von ἀλκή oben s. 238; über den zusammenhang der vorstellungen s. 178.

2 Α 443 Π 788 Φ 436. 448 Φ. ἀκερσεκόμης Υ 39 ἤιε Φοῖβε Ο 365 Υ 152 φίλε Φοῖβε Ο 221 Π 667.

3 Plut. de E ap. Delphos 20 p. 393c Φοῖβον δὲ δήπου τὸ καθαρὸν καὶ ἁγνὸν οἱ παλαιοὶ πᾶν ὠνόμαζον, ὡς ἔτι Θεσσαλοὶ τοὺς ἱερέας ἐν ταῖς ἀποφράσιν ἡμέραις αὐτοὺς ἐφ' ἑαυτῶν ἔξω διατρίβοντας οἶμαι φοιβονομεῖσθαι λέγουσιν vgl. schol. Apollon. 2, 302 p. 406, 11 K. *EM* 796, 54 u. Φοῖβος. Aisch. Prom. 22 ἡλίου φοίβῃ φλογί Lykophron 1009 Ὠκίναρος φοῖβον ἐκβράσσων ὕδωρ; über die abgeleiteten verba vgl. *EM* 797, 2 u. φοιβάζω Aisch. Eum. 237 οὐ προστρόπαιον οὐδ' ἀφοίβαντον χέρα Hesych. φοιβήτρια: καθάρτρια.

als der 'reiniger', ein lustrationsgott entsprechend dem lat. *Februus*. Dass er ursprünglich selbständig gedacht war und erst nachträglich dem Apollon untergeordnet wurde, beweist uns ein heiligthum nahe bei Therapnai in Lakedaimon, das den namen Phoibaion[4] trug, obwohl darin nicht dem Apollon, sondern dem Enyalios, vormals Theritas geopfert wurde. Schuld ist befleckung und unreinheit, welche den zorn der götter herabruft; sühnung der schuld und reinigung ist also übelabwehr im vollen sinn des worts:

omne nefas omnemque mali purgamina causam
credebant nostri tollere posse senes,

sagt Ovidius (*fast.* 2, 35). Die nahe liegende anwendung auf die gesundheit, mit anderem wort die unterordnung des Paieon unter Apollon hatte das epos noch nicht vollzogen. Dagegen ist er bereits mäusevertreiber, Σμινθεύς (s. 260 f.). Sowohl als reiniger (s. s. 178 f.) wie als übelabwender musste Apollon lichtgott werden. Die Ilias kennt nicht nur adjectivische beinamen des gottes, welche diese vorstellung bezeugen, wie Λυκηγενής (s. 202) und χρυσάορος 'goldbehangen' 'goldgeschmückt'[5], sondern auch fest mit ihm verwachsene benennungen eines alten sondergottes: die oben herangezogenen worte Ἕκατος Ἑκάεργος Ἑκηβόλος und Ἑκατηβόλος ἑκατηβελέτης (A 75) weisen mit anderen[6] auf einen wortstamm zurück, der leuchten bedeutet haben muss. Hier wird wohl auch die vorstellung wurzeln, dass Apollon ein meister im schiessen ist, der 'bogenberühmte' (κλυτότοξος): der silberne bogen den er

4 Pausanias III 20, 2 vgl. 14, 9 f.

5 E 509 Φοίβου Ἀπόλλωνος χρυσαόρου us. Die richtige deutung des worts ergibt sich aus seiner anwendung auf Demeter, hymn. Cer. 4, wo natürlich χρυσοθρόνου vermuthet worden ist. Mit der Demeter ξιφηφόρος Lykophrons 153 wird man das nicht erklären wollen, richtiger wird man an Eurip. Phoin. 688 πυρφόρους θεάς di. Demeter und Kore denken. Auch Artemis heisst χρυσάορος im orakel bei Herod. 8, 77 und bekannt ist der Zeus Χρυσαορεύς von Stratonikeia in Karien. Gold ist stehendes attribut der lichtgötter (s. Rhein. mus. XXIII 339, 68. 343, 82), daher auch ein kennzeichen für heroen solcher herkunft, wie den Lykier Glaukos (Z 236).

6 Altgriech. versbau s. 19 f.

führt (ἀργυρότοξος) ist ein deutlicher wink. Musenkunst und leierspiel kann ausfluss der übelabwehr sein, deren wichtigstes mittel bannende zaubersprüche sind, ebensowohl aber auch des lichtcultus, der die aufgehende sonne mit sang und tanz zu empfangen hiess. Ich will die skizze nicht weiter führen, nachdem sie an einen punkt gelangt ist, wo die unsicherheit beginnt.

Der begriff der persönlichen götter erfüllt sich durch fortschreitende aneignung und unterordnung der benachbarten sondergötter. Während der sondergott gewissermaassen nur eine ausdehnung in die tiefe hatte (s. 276), dehnt sich der begriff des persönlichen gottes mehr und mehr auch in die breite aus. Dieser vorgang vollzieht sich aber durch nichts anderes als durch den wachsenden reichthum von attributen oder beinamen. Für die religiöse empfindung spricht sich daher die machtstellung des gottes in der fülle der zunamen aus; vielnamigkeit (πολυωνυμία) ist forderung und voraussetzung für einen höheren persönlichen gott. Kallimachos lässt die junge Artemis, auf den knieen des vaters sitzend, ihn bitten 'verleih mir auch vielnamigkeit, auf dass Phoibos nicht in wettstreit zu mir treten kann'[7], und in der that wird ihr wie Apollon das attribut 'vielnamig' beigelegt; anderwärts wird dem Dionysos, dem Hades, der Selene ua. dies beiwort zu-

7 Kall. h. auf Artemis 7 δός μοι ... καὶ πολυωνυμίην, ἵνα μή μοι Φοῖβος ἐρίζῃ vgl. Spanheim z. st. II p. 166 f. Ern. und Preller, Demeter u. Perseph. 192, 15. Artemis bei Aristoph. Thesm. 320 καὶ πολυώνυμε, θηροφόνε παῖ, Apollon im h. auf den Del. Apollon 82 ἐπειὴ πολυώνυμός ἐστιν vgl. Hesych. πολυώνυμον: ... καὶ ἐπίθετον Ἀπόλλωνος. Selene in Epidauros (Fouilles d'Épid. n. 65) Σελήνῃ πολυωνύμῳ ὁ ἱερεὺς Διογένης; in der Theogonie Asterie (409) und Styx (785); Dionysos in Soph. Ant. 1115 Πολυώνυμε Καδμείας νύμφας ἄγαλμα, wozu Ovid. *met.* 4, 11—17 einen commentar gibt, der mit den worten schliesst *et quae praeterea per Graias plurima gentes nomina, Liber, habes*; Hades im h. auf Demeter 32 Κρόνου πολυώνυμος υἱός. Isis nach Plut. de Is. et Os. 53 p. 372[e], inschrift von Philai bei Letronne rec. des inscrr. de l'Égypte 2, 194 (vgl. Archives des missions scientif. et litér. II série t. II p. 457) τῇ μυριων[ύμῳ] Ἴσι, von Soissons bei Ch. Robert, Épigraphie gallo-rom. de la Moselle (Par. 1873) p. 29 *I[s]i myrionymae et Serapi.* vgl. auch Aristoph. Plut. 1164 mit rücksicht auf Hermes: ὡς ἀγαθὸν ἐστ' ἐπωνυμίας πολλὰς ἔχειν.

erkannt, und Isis ist gar zu einer μυριώνυμος geworden. Diese linie vom ehemaligen sondergott zur erfüllten persönlichkeit verläuft keineswegs glatt und einfach. Durch die unterordnung der sondergötter als attribute ist der gattungsbegriff des persönlichen gottes zwar angebahnt aber noch nicht zur herrschaft gelangt. Die alte vorstellungsweise wirkt im gottesdienst fort, und der sondergott geht nicht sofort unter in dem persönlichen begriff, dem er sich untergeordnet hat, sondern fährt fort in seiner verknüpfung mit ihm einen besonderen gegenstand des cultus zu bilden. Aristophanes lässt in den Rittern 1164 ff. dem Demos von seinen verehrern gaben bringen; die eine stammt 'von der göttin' (1169), eine andere hat Παλλὰς ἡ Πυλαιμάχος (1172), eine dritte ἡ Φοβεσιστράτη (1177), eine weitere ἡ Ὀβριμοπάτρη (1178), dann eine ἡ Γοργολόφος (1181), eine letzte ἡ Τριτογένεια (1189) geschaffen. Lauter attribute der Athena, aber sie treten wie selbständige und gesonderte wesen auf. Das ist nicht bloss ein scherz des dichters. Der volksbeschluss über die feier der Panathenäen (*CIA* II n. 163) gedenkt besonderer opfer [τῆι] Ἀθηνᾶι τῆι Ὑγιείαι (z. 9) und τῆ[ι τε Ἀθηνᾶι τῆι] Πολιάδι καὶ τῆι Ἀθηνᾶι τῆι Νίκηι (z. 22). Insofern die verknüpfung eines epitheton mit einer persönlichen gottheit bedeutung für den cultus hat, wird man allgemein diese verknüpfung als ein selbständiges göttliches wesen durch besondere opfer, unter umständen auch bilder und tempel anerkannt sehen. Als im j. 22 v. Chr. Augustus beim aufgang zum Capitol dem *Iuppiter Fulgerator* einen tempel weihte, musste er ihn mit dem *Iuppiter O. M.*, dem alten herrn des Capitol dadurch aussöhnen, dass er den *Fulgerator* durch das attribut einer schelle als wächter des *Capitolinus* charakterisierte[8]. Aus dieser fortwirkung des alten begriffs erklärt sich die ängstliche unsicherheit, welche mit der ausbildung des persönlichen polytheismus sich einstellen musste, wenn der gläubige bei einem gott durch gebet und opfer hilfe suchte. Der glaube an die wirksamkeit feierlichen, inbrünstigen gebets beruht ursprünglich in der überzeugung, durch die kraft des wortes und der formel den gott

8 Cassius Dio 54, 4.

beschwören, seinen willen bannen und zwingen zu können[9]. Zur erhofften wirkung ist das treffende wort die wichtigste bedingung[10]: man muss den gott bei dem namen anrufen und verpflichten, der das vermögen, gerade in dem besonderen falle zu helfen, einschliesst. Nichts ist bezeichnender für die noch lange hin wirkende alte geltung der sondergötter als die thatsache, dass dem feierlichen gebet die nennung des persönlichen gottesnamens nicht genügt. Man sucht nach dem treffenden beinamen, und weil die religiöse vorstellung durch die ausbildung des persönlichen gottes in unsicheres schwanken zwischen person und begriff gerathen ist, häuft man die beinamen, und thut darin lieber des guten zu viel als dass man sich der gefahr aussetzt das entscheidende wort zu übersehn. Nachdem Horatius im eingang des *carmen saeculare* Diana zusammen mit Apollon angeredet hat, wendet er sich v. 13, um wachsthum der bürgerschaft zu erflehn, an Diana nicht mit nennung des eigennamens, sondern mit den worten *Rite maturos aperire partus lenis, Ilithyia, tuere matres, siue tu Lucina probas uocari seu Genitalis.* Da haben wir die für diese häufung der beinamen im gebet übliche formel εἴτε... εἴτε, *siue... siue*[11]. Die freie anwendung, welche seit Aischylos dichter und schriftsteller davon machen, lässt uns schliessen, dass sie mehr und mehr ihre eigentliche bedeutung verlor.

Die unterordnung findet ihre natürliche grenze in demselben gesetz des vorstellens und der sprache, das ihre voraussetzung ist. Nur durchsichtige bezeichnungen, nur sondergötter im vollen sinn des worts, eignen sich dazu. Der eigenname kann

9 Das tritt noch bei den Griechen zuweilen in der schilderung feierlicher gebete hervor, wie bei Pindar Ol. 1, 73. 6, 58 Ilias A 349 f. vgl. Aisch. Eum. 287 ff.

10 Einen deutlichen und bekannten beleg gibt das märchen vom Simeliberg bei Grimm n. 142.

11 Platon Krat. 400^{e} ὥςπερ ἐν ταῖς εὐχαῖς νόμος ἐστὶν ἡμῖν εὔχεσθαι, οἵ τινές τε καὶ ὁπόθεν χαίρουσιν ὀνομαζόμενοι Timaios 28^{b} vgl. Sauppe zu Protag. 358^{b} Schanz im festgruss zur Würzb. philol.vers. s. 109, 1. Eurip. fr. 912, 2 Ζεὺς εἴ τ' Ἀίδης ὀνομαζόμενος στέργεις Aisch. Agam. 160 Ζεύς, ὅς τίς ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' αὐτῷ φίλον κεκλημένῳ, τοῦτό νιν προσεννέπω vgl. Eurip. Herakles 1263 fr. 480 usw. Richtig urtheilt darüber Bergk Kl. philol. schrr. 2, 703 anm. 129.

an sich dem eigennamen so wenig untergeordnet werden, als zwei personen leiblich eins sein können. So zweifellos gestalten wie Hygieia, Nike, Peitho selbständige geltung auch im cultus haben, vermögen sie doch, weil der begriff im worte lebendig ist, von persönlichen göttern angezogen und als attribute ihnen untergeordnet zu werden. Athena Hygieia (s. 167 f.) kennen wir; Athena war nicht nur Νικηφόρος, sondern auch selbst Νίκη und wurde als solche wie in Athen, so in Ionien und dem Peloponnes, sogar auf Kypros verehrt[12]. Peitho ist auf Lesbos und in Thessalien der Aphrodite, zu Argos der Artemis untergeordnet worden[13]. Aber suchen muss man in älterer zeit um fälle der unterordnung eines anerkannten eigennamens zu finden. Ein altes schnitzbild der Aphrodite Hera ist für Sparta bezeugt, dem bei der hochzeit der tochter die mütter opferten[14]. Das ist der einzige zweifellose fall, der mir bekannt ist. Als begriffe wie Ἕκατος Ἑκάεργος usw. dem Apollon untergeordnet wurden, müssen sie eben noch durchsichtig gewesen sein. Was sonst sich darbietet, gehört alles einer späteren zeit an. Dem Zeus Asklepios, den wir aus Epidauros und Hermione kennen, ist zu Pergamon um das j. 147 nach Chr. ein tempel erbaut worden[15]. Das ist bereits synkretismus oder religionsmischerei.

12 Ἀθηνᾶς Νικηφόρου auf münzen von Pergamon, Mionnet descr. II p. 590 n. 502 f. 504—6 suppl. V 424 n. 895—7. 898—909; inschriftlich s. MFränkel Inschrr. v. Perg. 1, 76 f. Inschr. von Lapethos auf Kypros bei LeBas-Waddington VII n. 2778 Ἀθηνᾶι Σωτείρα Νίκη.

13 s. Preller-Robert I 508, 2.

14 Pausan. III 13, 9 vgl. Plotinos enn. III 5 (diss. XLIV), 8 p. 298e μορτυρούντων ... ἱερέων τε καὶ θεολόγων, οἳ εἰς ταὐτὸν Ἥραν καὶ Ἀφροδίτην ἄγουσι καὶ τὸν τῆς Ἀφροδίτης ἀστέρα ἐν οὐρανῷ Ἥρας λέγουσιν; die vorstufe dazu gibt eine weihinschrift von Akrai *IGSI* n. 208 Ἥραι καὶ Ἀφροδίται. Auf der Erythräischen urkunde über verpachtung von priesterthümern (Dittenbergers Syll. n. 370) erscheint *B* 22 Δήμητρος καὶ Δήμητρος Κόρης, das ist neben *B* 40 Δήμητρος καὶ Κόρης πυθοχρήστου als fehler des steinmetzen zu betrachten; der ausweg Dittenbergers ist unwahrscheinlich.

15 Galenos t. II p. 224 f. K. Σατύρῳ ... ἔτος ἤδη τέταρτον ἐπιδημοῦντι τῇ Περγάμῳ μετὰ Κοστουνίου Ῥουφίνου κατασκευάζοντος ἡμῖν τὸν ναὸν τοῦ Διὸς Ἀσκληπιοῦ, den gottesbegriff legt Aristeides r. VI p. 64 Dind. aus. Weiteres bei Preller-Robert I 523, 1.

Aber unvermeidlich musste der polytheismus in seinem entwicklungsgang schliesslich auch dahin geführt werden.

Es war nur eine formale grenze, die wir der lateralen ausdehnung der persönlichen gottesvorstellung gesteckt sahen. Begriffliche grenzen gab es dafür nicht. Jeder persönliche gott, sobald er zu einer grösseren bedeutung im cultus gediehen ist, besitzt eine schrankenlose fähigkeit der ausdehnung und erweiterung. Innerhalb des cultusbereichs, worin er eine herrschende stellung besitzt, vermag er und hat das streben, alle anderen göttlichen kräfte nach und nach an sich zu ziehen. Damit wird er aber zu dem einen gott, der den vielen göttern neben ihm, deren kräfte und namen er an sich gerissen hat, ein recht auf selbständige herrschaft und verehrung nicht mehr einräumen kann. Der polytheismus muss zum monotheismus werden. Es scheint mir von der grössten wichtigkeit diese thatsache festzustellen und ihre nothwendigkeit zu begreifen.

Wie Zeus zu einer machtvollkommenheit gelangen musste, welche alle göttlichkeit umfasste, haben wir schon früher beobachtet (s. 196 f.). Der letzte schritt ist schon bei Aischylos vollzogen. In den Heliaden erklärte er (fr. 70) Zeus als 'den aether, die erde, den himmel: Zeus ist das all und was erhabner ist als das'. Alle beiwörter erscheinen ihm unzulänglich, er ersetzt sie durch den vielsagenden ausdruck Ζεὺς ὅς τίς ποτ' ἐστίν (anm. 11). Diese von langer hand vorbereitete vorstellung von Zeus hat sichtlich auch die alten denker geleitet, als sie den grossen schritt wagten mit dem polytheismus zu brechen und eine einheitliche gottheit zu fordern. Xenophanes hat das zuerst gethan. Es ist eine feine beobachtung FDümmlers[16], dass der vers des Kolophoniers, worin er die gottheit 'ganz auge, ganz ohr, ganz denkvermögen' nennt, mit polemischer beziehung auf die orphische Theogonie geschrieben ist. Wir besitzen noch den begeisterten hymnus, worin diese erst in der zeit des Xenophanes hervorgetretene dichtung Zeus pantheistisch als 'den ersten und letzten', den urheber von allem schilderte: der himmel ist sein haupt, sein augenpaar sonne und mond, die luft seine brust, die erde sein

16 Archiv für geschichte der philosophie 7, 148 ff.

bauch und das meer sein gürtel (fr. 123 Ab.). Noch consequenter als wenigstens in jenem vers Xenophanes, hat die weitere entwickelung die angleichung der gottheit an menschengestalt verworfen und darum auch, Herakleitos ausgenommen, vermieden an Zeus anzuknüpfen. Erst die Stoiker haben, bestrebt die göttervorstellungen des volksglaubens mit den forderungen der vernunfterkenntniss zu versöhnen, dem Zeus die entsprechende stelle in ihrer physik und theologie angewiesen; er ist ihnen der inbegriff aller göttlichen kräfte, der weltgeist[17]. Die Stoa hat diesen gedanken weithin getragen. Die vorkämpfer des christlichen glaubens fanden hier einen anknüpfungspunkt; und umgekehrt fühlte sich der aufgeklärte heide in dem wesentlichsten punkte so sehr in übereinstimmung mit den Christen, dass er zu einem glaubenswechsel keinen grund sah[18].

Was bei Zeus geschehen, konnte sich bei jedem persönlichen gotte wiederholen, den örtlicher cultus in den vordergrund gerückt hatte. Hekate wird schon in der Hesiodischen Theogonie als allgöttin gepriesen[19], und hat in geheimculten späterer zeit offenbar diese geltung gehabt. Aphrodite ist als umfassende kosmische macht von tragikern und philosophischen dichtern um die wette gefeiert worden[20]. In der kaiserzeit drängt die glücksgöttin Τύχη *Fortuna* nach der monotheistischen seite hin. Die verhältnissmässig junge, aber das was man von oben wünscht, klar und deutlich bezeichnende gottheit tritt an die stelle der vielen örtlich und begrifflich verschiedenen schutz- und segensgötter, indem sie alle einzelnen verhältnisse als umfassender gattungsbegriff einbegreift. Der einzelne wie die städtische gemeinde kann sie verehren, und ebenso

17 vgl. Seneca *de benef.* 4, 7 *nat. qu.* 2, 45 us. Aus der populären litteratur mag Aristeides r. I auf Zeus als zeuge genügen.

18 Von christlicher seite zb. Tertullianus *apol.* 24, von heidnischer Maximus (s. anm. 28), vgl. Arnobius 1, 34.

19 Theog. 411—452 vgl. Schoemanns Opusc. 2, 215 ff. Mysterien der Hekate auf Aigina s. Lobeck Aglaoph. 242.

20 Aischylos fr. 44 Euripides Hipp. 1—6 fr. 898 Parmenides und Empedokles vgl. Plut. de facie in orbe lunae c. 12 Lucretius 1, 1 ff. s. FMarx in den Bonner studien (1890) s. 115 ff.

schwebt sie über der gesammtheit des reichs: das wahrzeichen der kaiserlichen herrschaft ist das goldene bild der Fortuna, das im schlafgemach des kaisers aufbewahrt zu werden pflegt[21]. Schon ein attischer tragiker hatte gesagt 'die herrin aller götter ist die göttin Glück', sie allein wirkliche gottheit, alle übrigen nur leere namen (fr. adesp. 500). Kein wunder, wenn sie das beiwort *regina* erhält (*CIL* III 4399). Selbst Priapos ist zur allmacht erhoben worden. Eine inschrift von Tibur (*CIL* XIV 3565) *genio numin[i]s Pria[pi] poten[t]is polle[nti]s [inui]cti* gesetzt feiert ihn in drei hendekasyllabischen gedichten nicht ohne ironie als den hauptgott. Der gnostiker Justinus stellte an die spitze seines weltgebäudes eine dreiheit, deren erstes und hervorragendstes glied der 'gute' schlechthin war; dieser ist es, zu dem Christus' geist bei der kreuzigung sich aufschwingt; eben diesen verehrte aber Justinus unter dem namen des Priapos[22]. Geradezu als 'allgott' wird er inschriftlich bezeichnet: *Pantheus Priepus* (*CIL* III 1139).

Dass diese entwicklung einzelner götter zu monotheistischer ausdehnung nicht rascher und allgemeiner verlaufen konnte, hatte seinen natürlichen grund in dem widerstand, den eigenname und persönlichkeit der unterordnung und aufhebung entgegen stellen. Dies hemmniss fiel, als seit der diadochenzeit aegyptische und orientalische culte sich über die griechisch-römische welt verbreiteten. Da die fremden götter mit den heimischen sich nicht deckten, konnte eine angleichung in der regel nur so geschehn, dass mehrere heimische götter zusammengefasst wurden um den machtbereich des fremden anzudeuten. So wurde man allmählich gewöhnt persönliche gottesbegriffe bei- und unterzuordnen, und es konnte nun ungehinderter der fortschritt zu monotheistischer ausweitung einzelner götter erfolgen. Der synkretismus, der uns als charakterlose verläugnung des väterlichen glaubens leicht widerlich anmuthet, ist eine wichtige durchgangsstufe der religionsgeschichte; er war die vorschule des glaubens an éinen gott.

21 Scrr. hist. Aug., leben des Antoninus Pius 12 M. Aurelius 7 Severus 23.

22 Hippolytos haer. 5, 26 p. 150, 7. 157, 73. 75 ff. M. Auf der angef. inschr. von Tibur *d* 1 f. 'O Priape ..., Seu cupis genitor uo[cari] et auctor Orbis aut physis ipsa Panque, salue'.

Im Piraeus hat sich eine weihung gefunden Μητρὶ θεῶν Εὐάντῃ Ἰατρίνῃ Ἀφροδίτῃ (*CIA* III n. 136): die göttermutter hat also die kraft der Ärztin und der Aphrodite in sich vereinigt. König Antiochos von Kommagene fasst in der urkunde vom Nemrud-Dagh Zeus Ahuramazda, Apollon Mithras Helios Hermes und Artagnes Herakles Ares zusammen [23]. Kein cult ist für den synkretismus wichtiger geworden als der des Serapis. Zeus Pluton Dionysos und Osiris in sich vereinigend war Serapis nicht nur das vorbild der glaubensmischung, sondern hat sie auch herbeigeführt und gefördert. Unter diesem einfluss ist die verbindung Zeus Helios entstanden [24], wie das häufig zutretende 'Serapis' beweist. So konnten zu Rhodos Apollon Helios und Dionysos zusammengefasst werden [25], hier natürlich unter dem begriff des Helios. Die kaiserzeit, die den Mithras und andere orientalische sonnengötter aufnahm, liess den Zeus zurücktreten und hielt sich an das sichtbare göttliche; nun wurde Helios 'der grösste und gegenwärtigste gott und weltschöpfer', wie er auf einer knidischen inschrift heisst (*CIG* 2653, 5), der 'ursprung alles guten' zum allgott [26], als *Sol Inuictus* seit der mitte des III jh. zum reichsgott. Bei Appuleius betet Lucius (*met.* XI 2) zur Isis als der 'königin

23 KHumann und OPuchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien s. 273 z. 10 f.

24 Inschr. von Amorgos im Bull. de corr. hell. 6, 191 Ζεὺς Ἥλ[ιο]ς Palaestina *CIG* 4590 Διὸς ἀνικήτου Ἡλίου θεοῦ Λυδίου (doch wohl Mithras) vgl. 4604. Eine münze von Diokaisareia in Galiläa Ztschr. f. numism. 12, 367 f. stellt Zeus nackt, mit sonnenstrahlen ums haupt, einen Giganten angreifend dar mit der beischrift [Ἥ]λιος. In Lykien *CIG* 4262 Ζεὺς Ἥλιος Σέραπις, Karien *CIG* 2716 (Kaibel n. 834) Ἡλίῳ Διὶ Σεράπει vgl. *CIL* IX 5824, öfter Ζεὺς Ἥλιος μέγας Σάραπις *CIL* XIV n. 47 VIII 1005, *Ioui Soli optimo maximo Sarapidi* *CIL* III n. 3 usw.

25 Dio Chrys. im Ῥοδιακός r. 31, 11 p. 570 R. καί τοι τὸν μὲν Ἀπόλλω καὶ τὸν Ἥλιον καὶ τὸν Διόνυσον ἔνιοί φασιν εἶναι τὸν αὐτόν, καὶ ὑμεῖς οὕτω νομίζετε· πολλοὶ δὲ καὶ ἁπλῶς τοὺς θεοὺς πάντας εἰς μίαν τινὰ ἰσχὺν καὶ δύναμιν συνάγουσιν, ὥστε μηδὲν διαφέρειν τὸ τοῦτον ἢ ἐκεῖνον τιμᾶν.

26 s. Julians vierte rede πρὸς τὸν βασιλέα Ἥλιον und den hymnus auf Helios als Ἡρακλῆς ἀστροχίτων bei Nonnos Dionys. 40, 369 ff. vgl. [Dionys.] ars rhet. 1, 2 p. 227 R. usw.



des himmels, möge sie nun als Ceres oder Venus oder Diana oder wie sonst wirken', und die göttin erscheint ihm (XI 5) mit den worten: 'Siehe, hier bin ich, die mutter der natur, die herrin aller elemente, die erstgeburt der ewigkeit, die höchste der götter, die königin der abgeschiedenen, die erste der himmlischen, die einheitliche gestalt der götter und göttinnen: des himmels lichten giebel, des meeres heilbringende winde, das schweigen der todten — das alles verwalt' ich mit meinem winke. Meine alleinstehende gottheit verehrt unter verschiedener gestalt, in wechselndem brauch, mit vielartiger benennung der ganze erdkreis: die Phryger als göttermutter, die Athener als Athena, die Kyprier als Aphrodite, die Kreter als Artemis Diktynna, die Sicilier als Persephone, die Eleusinier als Demeter, andere als Hera oder Enyo (Bellona) oder Hekate oder Nemesis: die Aethiopen und Arier und in ihrer alten weisheit die Aegyptier verehren mich mit den mir zustehenden bräuchen und nennen mich mit meinem wahren namen königin Isis'[27]. In derselben weise ist für Nonnos (anm. 26) Helios die umfassende gottheit, für die Bel, Ammon, Apis, Kronos, Zeus, Sarapis, Apollon usw. nur benennungen von örtlich beschränkter gültigkeit sind. Ganz ähnlich behandelt ein von Hippolytos (5, 9 p. 118) erhaltenes hymnenbruchstück den Attis, ein epigramm des Ausonius (30) den Dionysos. Man sieht leicht, wie nahe es für denkende männer liegen musste auch diese eine cultusgottheit, die so grenzenlos ausgeweitet wird, aufzugeben, weil sie nicht weniger auf zufälliger benennung beruhte als die übrigen, und zu einer höheren einheitsgottheit aufzusteigen, in der alle persönlichen götter des cultus aufgehoben waren[28].

27 vgl. Claudius an *Luna* in Riese's Anth. lat. n. 722, 8 'tu sistro renouas brumam, tu cymbala quassans Isis, Luna, Ceres, caelestis Iuno, Cybelle'.

28 so der heide Maximus aus Madaura an Augustinus (Aug. *ep.* 44 der alten zählung, t. II p. 20 Bened.) 'huius (dei) nos uirtutes per mundanum opus diffusas multis uocabulis inuocamus, quoniam nomen eius cuncti proprium uidelicet ignoramus. nam deus omnibus religionibus commune nomen est. ita fit ut, dum eius quasi quaedam membra carptim uariis supplicationibus prosequimur, totum colere profecto uideamur' (zum schluss vgl. anm. 25).

Auch die sprache hat den weg zu diesem ziele bahnen geholfen. Frühzeitig waren die gattungsbegriffe ὁ θεός, ὁ δαίμων im gebrauch, nicht nur um einen bestimmten gott kurzweg, gleichsam vertraulich zu bezeichnen, sondern auch als ausdruck unbestimmter vorstellung; seit der mitte des fünften jh. v. Chr. tritt dazu das abstracte wort τὸ θεῖον, wenig später τὸ δαιμόνιον. Das wort, das auf eine allgemeinheit hinweist, muss unwillkürlich den geist des volks dazu erziehen den begriff allgemeiner zu fassen. Die wirkung tritt hervor, als der monotheistische trieb soweit erstarkt ist, im synkretismus die alten persönlichen götter gegenseitig gewissermaassen lahm zu legen. Während früher Zeus als der 'grosse' gott, der 'grösste', der 'höchste' verehrt wurde[29] wie Iuppiter als *optimus maximus*, so tritt nun, zum theil in denselben gegenden, 'der grösste gott' oder 'der höchste gott' an seine stelle[30]. Zu Bulis im Phokerland wurde 'der grösste' (Μέγιστος) ohne weiteren namen verehrt, nach Pausanias' meinung (x 37, 3) ein blosser beiname des Zeus. Auch anderen allgemeinbegriffen begegnen wir nun: dem 'segensgott' (θεῷ Ὀλβίῳ) zu

29 Διὶ μεγάλῳ Bithynien, Bull. de corr. hellén. 17, 548 n. 40, ἱερεὺς Διὸς τοῦ μεγίστου inschr. des v jh. v. Chr. von Iasos in Anc. Gr. inscrr. of the Brit. mus. n. 440 und aus der zeit des Mausolos Bull. de corr. hell. 5, 497; aus Knidos Newton Hist. of discov. p. 755 n. 40; Pergamon: Bull. hell. 18, 538 vgl. Hegesander bei Athen. vi p. 248e. Ζεὺς ὕψιστος s. oben s. 50, 2 Διὸς ὑψίστου Iasos, Bull. hell. 8, 456 n. 4 Διὶ ὑψίστῳ in Karien b. LeBas-Waddington iii n. 416. 515, in Mysien ebend. n. 1099 und Bull. hell. 17, 520.

30 schon Aisch. fr. 464, 12 ὑψίστου θεοῦ. Am Don hat man bei anlage einer eisenbahn zahlreiche stelen gefunden mit der widmung θεῷ ὑψίστῳ, zuweilen mit zugesetztem ἐπηκόῳ; der name des gottes wird nie genannt, der regelmässig über der inschrift im giebel angebrachte adler weist auf Zeus, s. Compte rendu 1870—71 p. 228 ff. Widmungen θεῷ ὑψίστῳ auch in Kyzikos *CIG* 3669 vgl. Athen. mitth. 6, 135 Pergamon: Schrr. der Evang. schule zu Smyrna 1875—6 p. 7, π Lesbos: Athen. mittheil. 11, 275 f. Bull. hellén. 18, 536 Lydien: LeBas-Waddington iii n. 708 Evang. schule ii 2—3 p. 32 Kreta: Spratt, Travels and researches in Crete 2, 414 Κο[ί]ρανος θεῶι ὑψίστωι εὐχὴν δημόσιος (von Babington falsch behandelt) Lykien: *CIG* 4380 Kypros: Bull. hellén. 3, 167 Alexandreia: Bull. de l'Institut égyptien 1872—3 heft xii p. 116 Θεῷ ὑψίστῳ καὶ πάντων ἐπόπτῃ καὶ Ἡλίῳ καὶ Νεμέσεσι usw.

Sestos, 'dem guten gotte' in Epidauros, Arkadien und sonst, 'dem gerechten gott' oft in Phrygien[31], auf lateinischem gebiet 'dem heiligen Ewigen' oder 'der Ewigkeit' (*Aeterno Sancto, Aeternitati*) und 'der allerheiligsten Heiligkeit'[32].

Der satz, dass wir nur durch die mehrheitsform von der einheitsform der einzelvorstellung zur einheit des art- oder gattungsbegriffs gelangen, scheint einfach und selbstverständlich. Für die religiöse begriffswelt ist er wichtig genug um eine besondere darlegung zu fordern. Hier kann nur die allerletzte anwendung zur sprache kommen. Die zusammenfassung aller götter ist früh üblich geworden bei feierlichem schwur, der, um wirksam zu werden, nach namentlicher anrufung der hervorragendsten götter nun durch eine jeden hintergedanken ausschliessende clausel an 'alle götter und göttinnen' gebunden wird[33]. Schon dem Demosthenes dient die formel ὄμνυμι τοὺς θεοὺς ἅπαντας καὶ ἁπάσας zu kurzer und nachdrücklicher bekräftigung seiner worte. Aber ein erheblicher fortschritt des denkens ist es, wenn 'den göttern allen', auch einfach 'den göttern' weihungen dargebracht, oder wenn dieser gesammt-

31 Θεῷ ὀλβίῳ Dumont Mél. d'archéol. et d'épigr. p. 456; Ἀγαθῷ θεῷ Fouilles d'Épid. n. 41 Ἀγαθοῦ θεοῦ ebend. 44, in Arkadien Ἀγαθοῦ θεοῦ ναός Paus. VIII 36, 5; früh und verbreitet Ἀγαθὸς δαίμων, Ἀγαθοδαίμων; θεῷ ὁσίῳ καὶ δικαίῳ LeBas-Waddington III 1670 p. 397, auch einfach Ὁσίῳ καὶ δικαίῳ Athen. mitth. 7, 135; die belege hat Mordtmann gesammelt Athen. mitth. 10, 11 f. plur. θεοῖς ὁσίοις καὶ δικαίοις in Phrygien *CIG* 3830.

32 Auf dem Esquilin hat sich ein dreiseitiger altar mit darstellungen des Iuppiter, Apollo und der Diana gefunden, unter dem Iuppiter die inschrift *Aeterno Sancto [T]i. Claudius Anicetus* Bullett. della comm. arch. comun. 1874 t. III taf. XXI 5 vgl. Lanciani ebend. II 216 und Visconti III 221 ff. OJahn Archaeol. beitr. s. 89. So in Africa *deo sancto Aeterno CIL* VIII 9704 *deo Aeterno* 8923, in Dacien *deo Aeterno* III 1286. 3327 *uirtutibus dei Aeterni* 988 und einfach *Aeternus* 990. *CIL* III 3292 *Sacrum dis magnis maioribus et sanctissimae Sanctitati.*

33 so *CIG* 3137 II 60 und in den von könig Eumenes und seinen söldnern abgelegten eiden, Pergam. inschr. n. 13, 25. 53 s. 10. Über Demosthenes s. Rehdantz zu Dem. VII aufl. heft 3, 132. Die kranzrede beginnt mit dem gebete τοῖς θεοῖς εὔχομαι πᾶσι καὶ πάσαις.

heit altäre errichtet, tempel erbaut, priester eingesetzt werden[34]. Das alles ist geschehn, und es beginnt zeitiger als man denken möchte. Zu Marios in Lakonien sah Pausanias (III 22, 8) ein 'altes heiligthum', das allen göttern gemeinsam war, in der Altis zu Olympia gab es 'altäre aller götter' (Paus. V 14, 8), zu Pergamon hat könig Eumenes einen altar θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις gestiftet. In Tegea hat WVischer einen marmorblock gefunden, der sechs hermen vereinigt darstellte, mit der aufschrift [πᾶσ]ι θεο[ῖ]ς. Damit war ein cultusbegriff geschaffen, der den vortheil hatte nicht nur die bekannten und anerkannten sondern auch die unbekannten götter zu umfassen und dadurch die von fremdländischen culten so leicht beeindruckte superstition zu beruhigen[35]. An einem sprachlichen ausdruck konnte es nun nicht fehlen. Die vorstellung 'aller götter' verdichtete sich zum 'Allgott' *Pantheos*. Fertig brauchte dieser begriff noch nicht zu sein, als man den allen göttern gemeinsam geweihten tempel πανθεών und πάνθειον benannte: ein auf der insel Delos schon in hellenistischer zeit geweihter altar und Pantheon, dann der von Agrippa gegründete, noch heute erhaltene rundbau in Rom scheinen die ältesten zeugnisse zu sein; aber auch in Olympia gab es ein πάνθειον, in dem der heilige ölbaum stand, von dem die zweige für die siegeskränze geschnitten wurden[36]. Die monatsnamen Πανθεών in

34 Weihungen θεοῖς πᾶσι Rhodos Inscrr. *gr.* ins. Aeg. mar. I n. 34 Saros ebend. 1040 us. Πᾶσι καὶ πάσαις Fouilles d'Épidaure n. 39 vgl. 47. 258; το[ῖς] θεοῖς εὐχήν Reisen im südwestl. Kleinasien 2, 172. Altäre (s. o.) in Pergamon: Inschrr. von Pergamon I n. 131 Tegea: WVischer Archäol. beitr. n. 42 LeBas-Foucart n. 337f p. 188. Tempel in Athen θεοῖς τοῖς πᾶσιν ἱερὸν κοινόν von Hadrian errichtet Pausan. I 18, 9. In Neu-Ilion ἱερεὺς τῶν πάντων θεῶν *CIG* 3599, 1. 26 (2, 887).

35 Altäre ἀγνώστων θεῶν gab es zu Olympia (Paus. V 14, 6) und in Munychia (Paus. I 1, 4), zu vergleichen mit der römischen formel *sei deo sei deiuae* (*CIL* I 632 uö. vgl. Macrob. *Sat.* III 9, 7). Dem apostel Paulus, der in der Apostelgesch. 17, 23 von einem athenischen altar mit der aufschrift Ἀγνώστῳ θεῷ spricht, ist ein gedächtnissfehler untergelaufen. Auf den pseudolukianischen Philopatris 9 νὴ τὸν Ἄγνωστον und c. 29 τὸν ἐν Ἀθήναις Ἄγνωστον sollte man sich nicht berufen, er setzt die stelle der Apostelg. voraus.

36 Delos: im heiligthum des bergs Kynthos weiht Metrodoros

Neapel und Πάνθειος in Pergamon[37] nöthigen nur ein fest aller götter, nicht des gottes Pantheos vorauszusetzen. Aber seit der Augusteischen zeit steht dieser begriff fest. Goldstücke des münzmeisters P. Clodius M. f. aus dem j. 38 v. Chr. stellen bereits einen gott mit strahlenkranz, heroldstab, waffen, flügeln, füllhorn und kugel, in begleitung des adlers dar, also mit den attributen des Zeus, Helios, Hermes, Ares, Nike, Tyche[38]: wie vonSallet richtig gesehn, kann damit nur eine darstellung des Pantheos versucht sein, welche die kräfte der für jene zeit wichtigsten götter in einem wesen vereinigen sollte. *Panteus* heisst es im 'liber glossarum'[39] *deus qui in se omnes significationes habet quasi omnium deus.* Diese vorstellung musste an den bildern zur darstellung kommen: *signum pantheum* heisst ein solches auf einer weihung von Puteoli (*CIL* x 1557). Zahlreiche figürchen aus bronze und edelmetallen sind uns erhalten, amulete die auf götter wie Tyche, Aphrodite, Harpokrates die attribute anderer götter häufen und sich dadurch als verschiedene versuche erweisen, den Pantheus oder die Panthea (so *CIL* viii 9018) zu veranschaulichen[40]. Ganz ähnlich wird Serapis auf alexandrinischen münzen seit der zeit des Hadrian gebildet. So gibt die rückseite einer münze des j. 132/3 n. Chr. einen bärtigen kopf, ausgestattet mit dem kalathos des Serapis, den hörnern des Zeus Ammon, den strahlen des Helios; über die rechte schulter ragt der dreizack des Po-

zum wohl des königs Pharnakes [τὸ]ν βω[μ]ὸν καὶ [τ]ὸν [Π]ανθεῶνα θεοῖς Revue archéol. 1873 b. 26, 109 vgl. Perrot ebend. 374 ff. Rom: vgl. Plinius *n. h.* 9, 121 Cassius Dio LIII 27, 2. Olympia: schol. Pind. Ol. 3, 60. 8, 12; darauf geht [Aristot.] mirab. 51 und der davon abhängige schol. Ar. Plut. 586. Bildlich verwerthet das wort schon Philon π. ἀφθαρσ. κόσμου 3 p. 4, 19 Cumont. Vgl. Bernays, Aristot. dialoge s. 166.

37 ἑβδόμη τοῦ Πανθεῶνος μηνός *IGSI* 759, 16. Πάνθειος in Pergamon zu römischer zeit nach Fränkel, Inschrr. v. Perg. 1, 163b.

38 vSallet in der Ztschr. f. numism. 4, 136 f. über die zeit s. Borghesi Oeuvres numism. 3, 66 ff. Mommsen röm. münzwesen s. 741, 6.

39 Corpus gloss. latin. v p. 230, 28.

40 s. OJahn, Aberglaube des bösen blicks, in den Berichten der sächs. gesellsch. d. wiss. 1855 b. 7, 51.

seidon, woran ein delphin sich windet, vor der brust ein füllhorn mit früchten[41]. Es ist kein zweifel, dass dieser Pantheus in der kaiserzeit wirklich cultusgott gewesen ist. In Epidauros wird ihm ein altar aufgerichtet und weihungen dargebracht[42]. In Rom und der ganzen römischen welt sehen wir ihn verehrt, bald alten göttern des cultus, die durch diesen zusatz zur allgottheit erweitert werden, beigeordnet wie *Iouem Pantheum CIL* II 2008 *Pantheus Priapus* III 1139 *Serapi Pantheo* II 46 *Siluano Pantheo* VII p. 1038, häufiger noch für sich *Pantheo, diuo Panteo CIL* V 5523, *deo magno Pantheo* ebend. 5798. Wer glauben wollte, dass die alte welt in diesem Pantheus nun den so lange gesuchten einheitsgott endgültig gefunden hätte, würde schon durch die thatsache, dass derselbe immer wieder an diesen oder jenen bedeutenderen gott des alten cultus angeknüpft wurde, eines anderen belehrt werden. Das bedürfniss nach einer persönlichen gottheit und die macht der überlieferung war zu gross als dass eine durchsichtige schöpfung der reflexion sich hätte alle herzen erobern können. Da kann es denn kaum wunder nehmen, dass manchem der alte bocksfuss Pan, in dem schon Antisthenes τὸ πᾶν gewittert hatte[43], noch lieber war als jener Pantheus.

So ist mit der naturnothwendigkeit, die in den gesetzen der entwicklung, auch der geistigen waltet, der polytheismus selbst überall zu monotheistischer vorstellung hingeführt worden. Die letzte folgerung zu ziehn und eine gottheit an stelle der vielen für alle griechisch und lateinisch redenden völker zu setzen, dazu besass er nicht die kraft. Dem gotte, dessen bedeutung

41 Imhoof-Blumer, Monnaies grecques taf. *J* 15 vgl. p. 458; weiteres im Catal. of the greek coins in the Brit. Mus., Alexandria p. 130 n. 1100 ff.

42 Fouilles d'Épid. n. 63 Πανθείωι κατ' ὄναρ 63 a Βωμὸν Πανθείωι ἱερεὺς ἱδρύσατο Δᾶος. Als belege aus lat. inschrr. mag es genügen *CIL* VI 557—9 aus Rom, II 1165. 3030 (vgl. 4055 *Pan[th]eo Tutelae*) aus Spanien, V 3279. 5099 aus Oberitalien, Ephem. epigr. V n. 1364 *Pantheo aedem et aram* aus Galatien anzuführen.

43 s. Dümmler Akademika s. 133 Archiv f. gesch. d. philos. 7, 153. Einer genaueren darlegung dieser neuen werthung des Pan überhebt mich Roschers abhandlung 'Pan als allgott' in der Festschrift für Joh. Overbeck (Leipz. 1893) s. 56 ff.

sich hier so schrankenlos erweitert hatte, dass er die macht aller übrigen götter in sich vereinigte, stellten sich da und dort andere benannte götter mit den gleichen ansprüchen entgegen. Ein gott hielt den andern in schach. Und so blieb für den aufgeklärten heiden, wenn er religiös gestimmt war, nichts übrig als sich mit möglichst vielen dieser mächtigen einheitsgötter durch heiligende weihen zu versöhnen. Der monotheistische trieb, der seit Xenophanes immer unaufhaltsamer sich bahn gebrochen hatte, konnte innerhalb des heidnischen cultus sein ziel nicht finden, sondern wurde immer von neuem zum polytheismus abgelenkt.

Nur eine dazwischen tretende offenbarung konnte die hemmnisse wegräumen, welche dem alten polytheismus es wehrten sich folgerichtig zum monotheismus fortzubilden. In frischeren zeiten hätte sie aus dem volke selbst hervorgehen können. Nicht von einem der heiligen orte, von denen dem heidenthum alle die offenbarungen zu kommen pflegten, auf grund deren umbildungen und erweiterungen der väterlichen religion durchgeführt wurden: die orakel standen alle im dienste besonderer culte und vermochten nicht sich selbst zu verneinen. Nun waren selbst diese stumm geworden für eine zeit, die nicht mehr an sie glaubte. Eine prophetische persönlichkeit konnte nicht aufstehn und ein volk mit sich fortreissen, dessen gebildete dem glauben der väter entfremdet waren und in demselben nur schmuck der dichtung und märchen der kinderstube sahen. Die zeit, wo die mystik des Onomakritos und seines kreises ganze culte erneuen und verzweigten bünden ihren stempel aufdrücken konnte, kam nicht wieder. Ein Mohammed, ein Zarathustra haben nur jugendlichen völkern ihren glauben eingeprägt.

Nur von aussen konnte der alten welt diese klärende offenbarung kommen. Sie kam von Galiläa, und die bluttaufe, die sie zu Jerusalem erhielt, gab dem evangelium der schwachen und bedrückten eine schwungkraft, die es über alle lande trug und in den mittelpunkten heidnischer religion festen fuss fassen liess. Gemäss der entwicklung, welche die antike welt durchlaufen hatte, musste diese offenbarung streng monotheistisch sein, und sie war es ursprünglich. Dass der neue einheits-

glaube sich in eine dreiheit spaltete, dass die 'mutter gottes' (θεοτόκος) zum gegenstande der verehrung, dass die gottheit bald von den heerschaaren der engel und der heiligen umgeben wurde, war nicht in jener reinen offenbarung begründet, sondern die wirkung der alten triebe und richtungen des glaubens, die nicht mit éinem glaubenssatze vernichtet und ausgerottet werden konnten, sondern, wenn sie eine zeit lang zurückgedrängt waren, dann wie gestautes wasser nur um so kräftiger hervorbrechen mussten.

MENSCHLICHE EIGENNAMEN

21 Wir sind dem entwicklungsgang der alten götterbegriffe bis zum ende gefolgt. Die kehrseite des verlaufs, die entwerthung der alten sondergötter, bedarf hier einer besonderen darstellung nicht mehr: ihre religionsgeschichtlich wichtigeren formen haben uns bereits als fundorte für die sondergötter (abschn. 13. 14) beschäftigt. Aber in den beinamen persönlicher götter, in den dämonen und heroen ist die endlose menge der früheren sondergötter noch lange nicht aufgegangen. Viele derselben haben als menschliche eigennamen fortgelebt. Diese unterste stufe der entwerthung ist von uns beiläufig schon öfter in betracht gezogen worden, aber sie erfordert hellere beleuchtung um so mehr, als ihre religionsgeschichtliche wichtigkeit bisher wenig gewürdigt worden ist[1]. Es wird sich dabei empfehlen, von dem verhältniss der menschlichen namengebung zur religion überhaupt auszugehn.

1 Vorarbeiten sind KKeils Specimen onomatologi graeci Lips. 1840 und vornehmlich die nachgelassene abhandlung Letronne's Sur l'utilité qu'on peut retirer de l'étude des noms propres grecs pour l'histoire et l'archéologie, in den Mém. de l'acad. des inscriptions et belles lettres t. XIX (1851) part. 1 p. 1—139 (die grössere erste hälfte war vorher erschienen in den Annali dell' inst. arch. 1845 vol. XVII p. 251—364), jetzt Oeuvres chois. III 2 p. 1 ff. Eine dankenswerthe und übersichtliche stoffsammlung gibt das werk von AFick, Die griech. personennamen II aufl. Göttingen 1894. Das wörterbuch der griech. eigennamen von Pape-Benseler (III aufl. Braunschweig 1863—70) setze ich, wie auch früher meistens, voraus.

Schon der peripatetiker Klearchos[2] theilt die griechischen eigennamen in zwei gruppen, je nachdem sie einen gottesnamen enthalten (θεοφόρα) oder ohne beziehung zu einer gottheit sind (ἄθεα). Wie es für jede wichtigere unternehmung religiöses bedürfniss ist sich günstiger vorzeichen zu versichern, so können eltern das glückverheissende wahrzeichen des namens, das in ihre hand gegeben ist, nicht unterlassen dem neugeborenen ins leben mitzugeben: *omen nomine quaerunt*. Daher werden *fausta nomina* vorgezogen. Sie sind für einzelne cultushandlungen sogar erforderniss. Bei der grundsteinlegung zum neubau des Capitolinischen tempels im j. 70 n. Chr. *ingressi milites, quis fausta nomina, felicibus ramis*, wie Tacitus (*hist*. 4, 53) hervorhebt. In familien und geschlechtern, welche lange generationen hindurch irgend eine kunstmässige thätigkeit vererbten, wie bildende künste, gewerbe, heilkunst, musste dies bedürfniss nach eigennamen von günstiger vorbedeutung zur wahl von namen führen, welche dem sohne die schon durch die geburt vorbestimmte kunstfertigkeit gleichsam gewährleisteten durch den segen des geschlechts- oder familiengottes. So betrachteten ärztliche familien den götterarzt als ihren ahnen. Auf Kos und anderwärts gab es Asklepiaden, wie zu Demetrias am Pelion Cheironiden (s. 157, 24); das Asklepiadengeschlecht zu Stageira, dem Aristoteles entstammte, führte sich auf Machaon zurück; der Pergamener Archias, welcher den cult des Asklepios von Epidauros in seine vaterstadt verpflanzte, führt auch in seine familie den namen Ἀσκληπιάδης ein, und ein nachkomme dieses namens wird erblich mit dem priesterthum des Asklepios belehnt (Inschr. von Perg. 251). Wir haben nun eigennamen, die unmittelbar an diese gottheiten anknüpfen, wie Ἀσκληπιάδης Ἀσκληπιόδωρος usw., Ἀκεστόδωρος, Ἰατρόδωρος Ἰατροκλῆς (s. 151). Aber auch entwerthete sondergötter werden dazu belieht, wie uns Ἀκουμενός der vater des Eryximachos und die häufigeren namen

2 Athen. x p. 448e ἄθεα ὀνόματα οἷον Κλεώνυμος, ἢ θεοφόρα οἷον Διονύσιος vgl. Plut. de def. orac. 21 p. 421e καὶ γὰρ ἡμῶν ὁ μέν τίς ἐστι Δίιος ὁ δὲ Ἀθηναῖος ὁ δὲ Ἀπολλώνιος ἢ Διονύσιος ἢ Ἑρμαῖος· ἀλλ' ἔνιοι μὲν ὀρθῶς κατὰ τύχην ἐκλήθησαν, οἱ δὲ πολλοὶ μηδὲν προσηκούσας ἀλλ' ἐνηλλαγμένας ἐκτήσαντο θεῶν παρωνυμίας.

Ἀκέστωρ Ἀκεσίας (s. 159) zeigten. Desgleichen heroen: Iason (s. 156) und Medeios (s. 161 f.) sind häufige männernamen; ebenso Nikomachos, der als sohn des Machaon nicht nur von den Asklepiaden in Stageira, sondern auch in einem culte Messeniens (Paus. IV 30, 3 vgl. 3, 10) hochgehalten wurde: Nikomachos war aber der in der familie des Aristoteles übliche name. Was in diesen fällen handgreiflich ist, muss ganz allgemeingültig gewesen sein. Denn kein geschlecht, keine erbgesessene familie ist in älterer zeit denkbar ohne einen heroischen, also letzlich auch göttlichen ahnherrn und ohne 'väterliche götter' (θεοὶ πατρῷοι). Wir dürfen an die antike namengebung mit der erwartung herantreten, dass sie sich in engen, vom häuslichen cultus gewiesenen grenzen bewegt, und dass erst die lockerung der religiösen bande eine freiere bewegung allmählich zugelassen hat, ähnlich wie unsere vornamen an die personen der heiligen schrift und die heiligen des kalenders gebunden waren. Der in Hellas übliche wechsel zweier namen in derselben familie wird gewöhnlich nur dadurch gestört, dass neben dem väterlichen auch der mütterliche grossvater einfluss übt, wie bei den söhnen des redners Lykurgos, oder dass innigen verhältnissen anderer art, zb. der gastfreundschaft, wie beim namen Alkibiades (Thukyd. VIII 6, 3), rechnung getragen wird.

Menschliche eigennamen pflegen aus götternamen entweder durch ableitung oder durch zusammensetzung gewonnen zu werden. Die üblichsten ableitungssuffixe sind männl. -ιο- Ἀθήναιος Ἀπολλώνιος Ἄρειος Δημήτριος Διονύσιος Δῖος Ἑκαταῖος Ἑρμαῖος und Ἑρμήσιος (Erythrai) Ἑστιαῖος Ἡραῖος Μουσαῖος Νυμφαῖος Ποσειδώνιος usw., weibl. -ια Ἀθηναία Ἀρτεμισία Δημητρία Διονυσία Ἑρμαία, oder -ιδ- und -αδ- Ἀθηναιίς Ἀθηναΐς Βακχίς Ἡρα(ι)ίς, Ἰσιάς Σαραπιάς; vermuthlich wird durch diese suffixe die zugehörigkeit, ursprünglich die weihung des lebens an den gott bezeichnet. Nicht weit ab liegt das suffix -ων Ἀρτέμων Ἀσώπων Βάκχων Δίων (mit kurzem ι) Ἑκάτων Ζήνων Ϝανάκων (*CIGS* I 2781, 18) Ἥρων Μήτρων Νεμεσίων Ὑμεναίων (Abdera, Imhoof-Blumer Monn. gr. p. 40 n. 9); worten auf -ιος gehn häufig solche auf -ων parallel: Ἵππων gehört zu Ἵππιος, Κτήσων zu Κτήσιος, Λύσων zu Λύσιος, Ξένων zu Ξένιος (Zeus), Πύθων (auch Πυθίων begegnet)

zu Πύθιος, Στράτων zu Στράτιος, Φίλων zu Φίλιος, wie Ἀσκλάπων zu Ἀσκληπιός, Πάτρων zu πάτριος. Das verhältniss zum göttlichen ahnen drückt die endung -δης aus: Ἀπολλωνίδης Ἀσληπιάδης Βακχυλίδης Διοσκο(υ)ρίδης Ἡρώιδης, Ἀθανάδας Δαλιάδας (Tanagra). In älterer zeit (s. unten s. 358) wurzelt die sitte, durch anwendung einer deminutivform das kind als kleinen gott zu bezeichnen: Ἀρίστυλλος Βακχύλος Δίυλλος Ἑρμύλος Ἥρυλλος (zu Ἧρυς, nebenform von ἥρως) Θύιλλος Σιμύλος *Στράτυλλος (Στρατύλλα Στρατύλλαξ), älter Σίμαλος und makedonisch Ἄτταλος zu Ἄττης, boiotisch und dorisch Ἀπέλλιχος Ἀσώπιχος Ἑρμάιχος (jünger Ἑρμαΐσκος) Ἰσμείνιχος Καβείριχος Ὁμολώιχος Τυνδάριχος.

Eine grössere rolle spielen die zusammensetzungen. Vermuthlich verbalen ursprungs sind die elemente

-αγορας von einem gotte verkündet, zugesagt (ἀγορεύειν?): Ἀθηναγόρας Διαγόρας Ἑρμαγόρας Ἡραγόρας Μηναγόρας Πειθαγόρας (zu Πειθώ) Πυθαγόρας Φαναγόρας -α- εια (s. 233). Den makedonischen Πανήγορος möchte ich auch hierher stellen[3]; ist die endung richtig überliefert, so muss auch der vater dieses mannes Λυκάγορος, nicht Λυκαγόρας geheissen haben.

-δικος von wurzel δικ- zeigen: Ἑρμόδικος (Samos) Ἡρόδικος

-φανης von φαν- φαίνειν: Ἀθηνοφάνης Ἀπολλοφάνης Διονυσοφάνης Διοφάνης Ἑρμοφάνης Ζηνοφάνης Ἡροφάνης Μηνοφάνης Μητροφάνης Μοιροφάνης Νικοφάνης und gleicher herkunft

-φαντος in Διόφαντος Ζηνόφαντος Ἑρμόφαντος Ἡρόφαντος Μητρόφαντος

nebst -φῶν: Διοφῶν Ἡροφῶν Κηφισοφῶν Μηνοφῶν Μητροφῶν Νικοφῶν, in Tanagra (*CIGS* I 585) Καφισοφάων

-χαρης von χαρ- χαίρειν: Διοχάρης Ἑρμοχάρης Νικοχάρης. Nomina lassen sich erkennen in

-αναξ: Διῶναξ Διώνασσα Δημῶναξ Ἑρμῶναξ und Ἑρμησιάναξ Ἡλιάναξ Ἡρῶναξ Μητρῶναξ Ποσειδῶναξ

3 Arrian anab. I 12, 7 σὺν Πανηγόρῳ τῷ Λυκαγόρου ἑνὶ τῶν ἑταίρων (s. 202, 77). Der makedonische cultus des Pan ist bekannt vgl. Rhein. mus. 29, 43 f. Zur endung vgl. den Platäer Νικάγορος *CIGS* I n. 1703 und KKeil Anal. epigr. et onomatol. p. 159.

-βιος: Ἀναξίβιος Ἑρμόβιός Ζηνόβιος Μητρόβιος, Καϋστρόβιος

-γειτων und -γ(ε)ιτος: Διογείτων Ἡρογείτων Θεογείτων Πυθογείτων, in Boiotien Ἀθανογίτων Ἀθανογίτα Ἀθανογιτίς, Δαματρογίτων, Πουθογίτα, in Megaris Διόγειτος Ἡρόγειτος Θέγειτος

-γενης von γένος: Ἀθηνογένης Ἀπολλογένης Διογένης Διονυσογένης (Athen) Ἑρμογένης Ζηνογένης Μηνογένης Μοιραγένης Νυμφογένης Πυθογένης (boiot. Πουθογένεις), Θεογένης und Θεαγένης, mit nebenform auf -γνις: Θέογνις, in Kyzikos auch Δίογνις, und auf -γνητος: Διόγνητος Θεόγνητος

-δωρος von δῶρον: Ἀθηνόδωρος Αἰαντόδωρος Ἀπολλόδωρος Ἀρτεμίδωρος Ἀσκληπιόδωρος Ἀχελοιόδωρος (in Megara) Βενδίδωρος Δαλιόδωρος (Tanagra) Δημητρόδωρος (Smyrna) Διόδωρος Ζηνόδωρος Διονυσόδωρος Ἑκατόδωρος Ἑρμόδωρος Ἑστιόδωρος (Athen) Ἡλιόδωρος Ἡρακλεόδωρος Ἡρόδωρος (in Orchomenos Εἰραιόδωρος *CIGS* I 3232: Ἡραία statt Ἥρα?) Ἡφαιστόδωρος Θεόδωρος Λευκιππίδωρος Λητόδωρος Μελαμπόδωρος Μηνόδωρος Μητρόδωρος Μοιρόδωρος Νικόδωρος Νυμφόδωρος Πυθόδωρος, Ὀλυμπιόδωρος Ὑπατόδωρος, auf Sicilien Ἀδρανόδωρος, ägyptisch Ἰσίδωρος Σαραπόδωρος Τριφιόδωρος (göttin Triphis), christlich Χριστόδωρος und natürlich Θεόδωρος -ρα nebst Θεοδόσιος Θεοδοτίων. Gleich berechtigt, doch minder häufig die benutzung des verbaladjectivs: Ἀθηνόδοτος Ἀπολλόδοτος Διόδοτος[4] Διονυσόδοτυς Ἑρμόδοτος Ἡρόδοτος Θεόδοτος Κηφισόδοτος Μηνόδοτος Μητρόδοτος Νυμφόδοτος, Ἀμμωνόδοτος, vgl. Ἰατρόδωρος Ἰατρόδοτος s. 151. In Attika und Boiotien sind kinder auch göttlich verehrten flüssen verdankt worden[5]: Ἀσωπόδωρος Ἰσμηνόδωρος Καϋστρόδωρος Κηφισόδωρος (-δοτος) Ποταμόδωρος (öfter in Boiotien) Στρυμόδωρος

-θεμις: Ἀπολλόθεμις Ζηνόθεμις Μηνόθεμις

-κλης von κλέος mit der weiterbildung auf -κλειδης· Ἀθηνοκλῆς Ἀσωποκλῆς Διοκλῆς Διονυσοκλῆς (auch Διονυσι-

4 boiotisch Διόζοτος (in Tanagra *CIGS* I 538 Διόσζοτος, ebenso Fouilles d'Épidaure n. 243) und Θεόζοτος.

5 s. Letronne a. o. 65 ff. derselbe über Ἀδρανόδωρος s. 42 f. Τριφιόδωρος s. 40 f. und Rec. des inscrr. de l'Égypte 1, 233.

κλῆς) Ἑκατοκλῆς Ἑρμοκλῆς Ἰατροκλῆς Ἰσμηνοκλῆς Κηφισοκλῆς Μητροκλῆς Μοιροκλῆς Νικοκλῆς Νυμφοκλῆς Παρθενοκλῆς Πυθοκλῆς

-κρατης von κράτος: Ἀπολλοκράτης Ἑρμοκράτης Ζηνοκράτης Ἡροκράτης Κηφισοκράτης Νικοκράτης

-κριτος (verbaladjectiv): Ἀθηνόκριτος Ἀσωπόκριτος (Tanagra) Διόκριτος Ἑρμόκριτος Θεόκριτος Καφισόκριτος Πυθόκριτος

-σθενης von σθένος: Καϊκοσθένης (s. Δελτίον ἀρχ. 1891 p. 84) Ὀλυμπιοσθένης, Διασθένης (so mit α Journ. of Hell. stud. 1888 t. IX p. 242 n. 65)

-τιμος von τιμή: Διότιμος Διοτίμα Ἑρμότιμος Ἡρότιμος Θεότιμος Καφισότιμος Μηνότιμος (Iasos) Πυθότιμος Σκαμανδρότιμος

-φιλος: Ἀθηνόφιλος Δίφιλος (selten Διόφιλος, Διοφίλα) Διονυσόφιλος Ἑρμόφιλος und Ἑρμάφιλος Ζηνόφιλος Ἡρόφιλος Μηνόφιλος Νικόφιλος Σκαμανδρόφιλος.

Letronne, der zuerst die wichtigkeit dieser namenbildung erkannte, hat auch bereits die anwendung zu machen gelehrt, indem er zb. aus den namen Μανδραγόρας Μανδρῶναξ Ἀναξίμανδρος usw. den kleinasiatischen gott Mandros (oben s. 176, 13) nachwies. Diese von einer gottheit gebildeten namen sind stets als religionsgeschichtliche thatsachen zu würdigen. Welche bedeutung der cult des 'Demos' hatte, lehrt ein blick auf die meist überaus häufigen und verbreiteten wortbildungen Δημέας Δημάδης Δήμων Δημώ, Δημῶναξ Δημογένης Δημόδικος Δημοκλῆς Δημοκράτης Δημόκριτος Δημόνικος Δημοσθένης Δημότιμος Δημοφάνης -φαντος -φῶν Δημόφιλος Δημοχάρης. Dass Ὁμολώιος und Πτώιος nicht als epitheta an Zeus und Apollon gebunden waren, sondern auch für sich galten, zeigt der Tanagräer Ὁμολῳόδωρος und die boiotischen namen Πτωΐων Πτωΐλλεις Πτωΐλλεια Πτῳόδωρος Πτῳοδώρα Πτῳοκλῆς Πτῴοτιμος. Dasselbe gilt von Ἀβαῖος, als welcher Apollon zu Abai im Phokerland einen angesehenen tempel und orakelsitz hatte (s. Herod. 8, 33), nach ausweis von Ἀβαιόδωρος, tanagräisch Ἀβαεόδωρος. Der verbreitung der Ἄνακες nachzugehen gestatten die namen Ἀναξίων (neben Ϝανάκων) Ἄναξις Ἀναξαγόρας Ἀναξίδοτος Ἀναξίδωρος (Fouilles d'Épidaure n. 15)

Ἀναξικλῆς Ἀναξικράτης ua., auch die ionischen namen Ἀνακλῆς[6] und Ἀνακρέων gehören hierher, das κ in ἀνακ- musste vor der folgenden doppelconsonanz ausfallen. Nach Herodians in neuer zeit aufgewärmter theorie ist Ἄμφις koseform von Ἀμφιάραος[7]: der natürliche und wirkliche verlauf war, dass Ἄμφιος (B 830 E 612 mit langem ι)[8] und Ἄμφις durch formale wucherung zu Ἀμφίων, durch begriffliche (s. 48 ff.) zu Ἀμφιάραος -εως sich entwickelte und dies letztere unter dem einfluss des epos allgemein gültiger eigenname wurde; aber im cultus hat Amphi(o)s fortgelebt, das zeigen die boiotischen eigennamen Ἀμφικλῆς Ἀμφίκλε(ι)α Ἀμφικλίδας Ἀμφικράτης Ἀμφίκριτος Ἀμφίνικος Ἀμφίτιμος. Neben Aglaïa (s. 125) ist ein bisher unbekannter männlicher Aglaos verehrt worden, auf den die namen Ἀγλάων Ἀγλῶν Ἀγλαόδωρος Ἀγλαόνικος Ἀγλώνικος Ἀγλαοσθένης Ἀγλαοφῶν Ἀγλαοφαΐδας Ἀγλωχάρης zurückweisen; ebenso ergibt sich selbständiger cultus des Dexios und Lysios aus zahlreichen namen, am entscheidendsten aus Δεξαγόρας und Λυσαγόρας[9]. Der thessalische monat Ἁγναῖος lässt uns den cultus der Ἁγνά voraussetzen, es bezeugt ihn der name der Messenierin Ἁγναγόρα (Pausan. IV 21, 2). Trotz Dionysos Orthos und Orthanes war der cultus des Orthos an sich weit verbreitet, so weit mindestens als der eigenname Ὀρθαγόρας[10] vorkommt. In Boiotien hat man die 'weissen damen' (Λευκαὶ κόραι) um kindersegen gebeten: man begegnet drum öfter einem Λευκόδωρος. Der Platäer Ἱππαρμόδωρος

6 Μενεκλῆς Ἀνακλέους magistrat von Erythrai bei Imhoof-Blumer Monnaies grecques p. 287 n. 54.

7 Herodian π. παθῶν fr. 104 t. II 205, 16 L. mit berufung auf Aischylos, der Ἄμφις für Amphiaraos gebraucht (fr. 412 N[2]).

8 s. EBethe, Thebanische heldenlieder s. 65.

9 Δεξαγόρας auf Rhodos: Friedländer in vSallets Zeitschr. f. numism. 11, 43 Inscrr. gr. insularum maris Aeg. I n. 157, 4. Λυσαγόρας auf Euboia *IGA* 372, 233.

10 zu den bei Benseler aufgeführten fällen füge ich den Athamanen *CIA* II n. 963, 26 den Argiver Βορθαγόρας *IGA* 30, den Koer Paton und Hicks p. 13 z. 58, den Rhodier Inscrr. gr. ins. mar. Aeg. I n. 739, mehrere Athener im *CIA*, Lykier s. Reisen im südwestl. Kleinasien 2, 180 n. 229, 4. 183 n. 234, 2 in der Kibyratis ebend. 2, 192 n. 265.

bei Lysias (r. 23, 5) kann nur nach einem sondergott Ἵππαρμος 'rossescbirrer', wie Ζεύξιππος (s. 142), benannt sein. Auch ohne die dürftige kunde, dass Oropos sohn des Makedon, enkel des Lykaon gewesen, würden wir es dem stadtnamen angesehen haben, dass er als männlicher gottes- oder heldenname geschaffen war, 'der späher an der himmlischen warte', wie Λυκωπός Λυκώπας [11]; sogar Amphiaraos hat diesen cultus nicht ganz verdrängen können, zu Oropos selbst begegnet öfter der name Ὠρωπόδωρος, zu Eretria Ὠρωποκλῆς. Zu Lampsakos wurde Lampsake göttlich verehrt; Λάμψος hiess sowohl ein stück der gemarkung von Klazomenai als ein stadttheil von Nikomedeia: das weibliche seitenstück dazu, Λάμψη, ergibt sich aus dem Λαμψαγόρης einer alten inschrift von Amorgos [12]. Auf den cultus der *dea Roma*, wie er von Griechen bis in späte zeit geübt wurde, fällt ein überraschendes licht, indem der bisher nur in verderbter gestalt bekannte consul des j. 403 auf einer stadtrömischen inschrift sich uns als *Romodorus* enthüllt [13]. Diese beispiele können mehr als genügen um zu zeigen, eine wie reiche quelle religionsgeschichtlicher belehrung die griechische namengebung ist.

Auch für die römischen eigennamen, so verschieden und auf so wenig sprachliche mittel auch ihre bildung beschränkt ist, gelten die gleichen gesichtspunkte. Das der vorname *Mamercus* vom gottesnamen *Mamers*, *Tiberius* vom flussgott abgeleitet ist, wird anerkannt [14], und das vereinzelte *Lar* spricht für sich; aber auch *Lucius* und *Manius* müssen hieher

11 s. oben s. 208—10 und vgl. zum ersten element Curtius Gr. etym. n. 501, zum zweiten Ficks Gr. personennamen 294 f.

12 Plut. de mul. uirtut. 18 p. 255 τῇ Λαμψάκῃ πρότερον ἡρωικὰς τιμὰς ἀποδιδόντες ὕστερον ὡς θεῷ θύειν ἐψηφίσαντο, καὶ διατελοῦσιν οὕτω θύοντες. Stephanos Byz. 410, 25 Λάμψος μοῖρα τῆς Κλαζομενίων χώρας; ort in Nikomedeia s. Anall. Bolland. II p. 103, 10. Bustrophedon geschriebene inschr. Ephim. arch. 1884 p. 86 Δημαινέτης ἐμὶ μνῆμα τῆς Λαμπσαγόρεο.

13 Die inschrift s. im Bull. della commissione arch. comunale di Roma 1886 t. XV p. 38 n. 1749. Die anderwärts umlaufenden gestalten des namens gibt GB. de Rossi Inscrr. christ. urbis Romae I n. 518.

14 s. Th. Mommsen, Röm. forschungen 1, 4.

gestellt werden, obgleich Varro sie auf die geburtsstunde bezog: *Lucius* hat wie *Lucceius* auch als geschlechtsname gedient. Häufiger ist bei den geschlechtsnamen und den davon gebildeten zunamen religiöser zusammenhang. Die *Aurelii* sind schon von Festus mit dem sonnengott (*ausel*) verbunden worden[15], die *Iunii* kennen wir (s. 8 f.) als diener der *Iuna* (Juno); so *Acca Larentia*: *Accius Acculeius* und vielleicht *Accauus Accaus* (wie *Annius Annaeus Annauus Annaus*)[16]; *Aius Locutius*: *Aiadius Aiedius Aianius*; *Cerus*: *Cerrinius*; *Feronia*: *Feronius*; *Fidius Fisus*: *Fisius Fistius*; *Flora*: *Florius*; osk. *Herentatis*: *Herennius Herennuleius*; *Lar*: *Larcius Lartius Lartidius Lartienus Laronius*; *Liber*: *Liberius*; *Maia*: *Ma(g)ius*; *Mamers*: *Mamercius*; der samnitische rossmensch *Mares* (Mommsen unterit. dial. 277): *Marius Marullus*; *Mars*: *Martius*; *Nerio*: *Nerius Neratius Neronius*; *Ops*: *Opisius Opsius*; *Seia* (s. 78): *Se(h)ius*; *Iuppiter Stator*: *Statorius*; *Terminus*: *Terminia*; *Vacuna*: *Voconius Vocullius*; *Vediouis*: *Ve(i)dius*; *Venus*: *Venerius*; *Vesuna*: *Vesonius Vesunius*; *Vesta*: *Vestinius Vestorius* und weibl. vorname *Vestia*; *Vitula Vitellia*: *Vitellius*. *Saturnius* und *Siluanius* bedürfen keines wortes; den hintergrund für *Alfius Alfidius Alfenus Alfenius* hat AKuhns zusammenstellung der elfen mit den vedischen Ṛbhu's (Zeitschr. 4, 109 f.) erhellt. So ist von der heiligen quelle *Fonteius*, vom blitzstrahl *Fulmonius*[17] benannt; nach heiligen thieren die *Aquilii*, *Ceruii*, *Porcii*, *Sueii Suillii* und *Suellii*, *Vrsii*, und, wie JGrimm gesehn hat (Kl. schrr. 5, 392 f.), die *Vlpii* vom *lupus*.

Ist auch kurzweg ohne umbildung der gottesname dem menschen beigelegt worden? Wenn wir die frage bejahen, müssen wir doch zeiten und formen genau scheiden. Der name eines anerkannten cultusgottes konnte auf einen menschen nicht übertragen werden, bevor die alte religiöse überlieferung völlig erschüttert war. Und selbst dann gieng man mit

15 vgl. Th. Mommsen, Unterit. dialekte s. 349.

16 Belege für *Acca(u)us Anna(u)us* gibt FSolmsen Studien zur lat. lautgeschichte s. 46.

17 zum vocalismus vgl. *flamen flamonium* (Mommsen Ephem. epigr. 1, 221 f.).

schonender rücksicht vor: es sind zunächst sklaven, denen namen beigelegt werden wie Eros Hermes; offenbar dachte man dabei anfangs weniger an die gottheit selbst als an ihr bild. Aber je mehr in der kaiserzeit der väterglaube zum schatten wird, desto allgemeiner wird diese art der namengebung ebenso im lateinischen wie im griechischen gebiet. Diese erscheinung, eines der greifbarsten anzeichen des religiösen verfalls bedarf heute nicht mehr einer besonderen erörterung[18].

Merkwürdig berührt sich hier anfang und ende. In alter zeit scheint der mensch der gottheit näher zu stehn. Wie er sich ohne bedenken als nachkommen des gottes betrachtet, den sein geschlecht verehrt, so bezeichnet er sich auch einfach durch den namen der gottheit als ihren diener und verehrer; das lag um so näher, als er oder einer der seinigen in den heiligen 'handlungen' des hauptfestes (δρώμενα) die gottheit selbst darstellte und vertrat[19]. Diener des Bakchos sind Βάκχοι, weiblich Βάκχαι; im Trephoniosdienst zu Lebadeia heissen die beiden knaben, welche die vorbereitungen für die besucher der höhle zu besorgen haben, Ἑρμαῖ (Pausan. IX 39, 7), zu Sparta die jungfrauen, welche den dienst der Leukippiden versehen, Λευκιππίδες (Paus. III 16, 1), zu Ephesos die epheben, welche den wein am feste des Poseidon schenken, Ταῦροι (Athen. X 425ᶜ), die der Artemis von Brauron geweihten mädchen Ἄρκτοι[20]; mysten des (Dionysos) Briseus zu Smyrna sind Βρεισεῖς (s. 242, 64); Κύβηβος (Hesych.) war der von der göttermutter (Kybebe) besessene; die zur cultusgemeinde des Zeus Chrysaoreus gehörigen Karer nannten sich Χρυσαορεῖς (Strabon XIV p. 660), ein Thrakischer stamm im Rhodope-gebirg Δῖοι (Thukyd. II 96). Schon vor der spaltung der europäischen völker war der grund zur werwolfsage gelegt, die

18 s. KKeil Specimen onomatologi graeci p. 6 ff. WVischer Kl. schrr. 2, 594 ff. HMeyersahm, Deorum nomina hominibus imposita, Kiel 1891.

19 s. oben s. 241, mehr bei Lobeck Aglaoph. 672 ff. Ein wichtigerer fall der art ist in den Verhandlungen der XLII Philologenversammlung zu Wien s. 43 f. erörtert.

20 s. Köchly zu Euripides Iphigenia in Taur. s. XX f.

auf der voranssetzung beruht, dass die im dienste des Lykos (Zeus Lykaios) menschenopfer darbringen nnd kosten, Λύκοι heissen. Eine stadt Kilikiens, Olbe, mit einem heiligthnm des Zens galt als gründnng von Aias, des Teukros sohn; die landschaft, welche der priester des Zeus verwaltete, nannte man 'herrschaft des Teukros', und die priester selbst führten meist den namen Teukros oder Aias (Strabon XIV p. 672). Hier liegt nun auch der ursprung wohl aller derjenigen namen von völkern und völkerstämmen, die von diesen selbst geschaffen und ihnen nicht von den nachbarn beigelegt worden sind. An früherer stelle (s. 44 f.) wurde der nrsprung der Σά(F)ιοι Σάβοι, ital. *Sabini Samnites* gezeigt. Der waffentanz, mit dem das aufgehende licht begrüsst wurde, klingt in den namen der Κούρητες Σπαρτοί Σπαρτιᾶται Σκίρτιοι Σκίρτονες usw. fort (Rh. mus. 49, 463 ff.). Die thrakischen Δάρσιοι Δερσαῖοι Δερραῖοι weisen zurück auf einen heilgott *Δάρσος, dessen makedonisches gegenstück Δάρρων war (s. 171, 64). Zu Athen gab es eine brüderschaft der Ἰθύφαλλοι, derer 'die einander dem Ithyphallos weihen', wie Demosthenes (r. 54, 17) sich ausdrückt: sie wurden aber auch Τριβαλλοί benannt (ebend. 39), und dies auch sonst übliche wortspiel[21] zeigt, dass den Athenern noch des IV jahrh. der thrakische volksname der Triballer ganz durchsichtig war als ableitung von einem gottesnamen Τρίφαλλος mit bekannter vertretung der griechischen aspirata durch die media. In Italien kennen wir bereits das verhältniss der *Apuli* zu Apollo (s. 309); die *Hirpi* und *Hirpini* hat schon das alterthum von dem heiligen ***hirpus*** di. ***hircus*** (nicht wolf)[22], die *Picentes* vom weissagenden specht abgeleitet. Ich habe absichtlich nur bezeugte oder zweifellose fälle herangezogen. Aber steht es anders mit volksnamen wie Πελασγοί Ἕλληνες Λύκιοι Ἀρκάδες (man denke an den Arkas der münzen von Pheneos), Φρύγες Βρίγες Βερέκυντες usw.? Die lohnende aufgabe kann hier nur eben gewiesen werden.

21 s. schol. z. Aischines r. 1, 52 (in der bedeutung von 'hurenhengste'). Aristophanes Vögel 1529 ff. spricht von θεοὶ Τριβαλλοί. Vgl. Bergk Comm. de com. Att. ant. rel. p. 25 f.

22 s. Mommsens unterit. dial. s. 263, über die *Picentes* s. 353.

Es ist nur die jugend der völker, der diese erscheinungen angehören. Der satz, dass in der zeit des entwickelten heidenthums der name einer anerkannten cultusgottheit nicht auf einen menschen übertragen werden kann, bleibt dadurch unberührt. Wie aber diese übertragung, sobald sie üblich wird, ein zeichen der auflösung und zersetzung ist, so muss umgekehrt, wenn ein gottesname menschen zugedacht wird, der schluss gelten, dass derselbe zu jener zeit, wenn nicht überall, doch in der fraglichen landschaft bereits entwerthet war. Während man den Acheloos zu Megara noch um kindersegen anflehte (s. 353), konnte auf den dorischen inseln Kos und Rhodos 'Αχελῷος zu einem männernamen umgewerthet werden. Dass Ἔνδιος in Sparta (s. 69 f.), Πάνδιος mindestens seit 400 v. Chr. (s. 61, 15) und Λύκος (s. 213 f.) seit der diadochenzeit[23] zu Athen als menschliche eigennamen dienten, stimmt genau zu der frühen entwerthung dieser gottesbegriffe. Ἄγραυλος scheint zu Chalkis auf Euboia frauenname gewesen zu sein (*IGA* 375): zu Athen wird man aus guten gründen (s. 135 f.) eine solche verwendung vergeblich suchen. Schon früher hat sich uns die vermuthung aufgedrängt, dass die zahlreichen und häufigen namenbildungen mit Ὑψι- und Ἀριστο- ursprünglich variationen der begriffe eines höchsten und besten gottes waren (s. 50. 53). Gewiss ist die griechische namengebung überaus beweglich und frei, wer möchte das verkennen? Aber ursprünglich kann sie es nicht gewesen sein. Und dass sie es wurde, hatte, wie ich denke, seinen grund in nichts anderem als darin, dass zur benennung von menschen eine fülle abgelegter götternamen in gebrauch war, deren durchsichtige und sinnvolle bildung den alten zusammenhang mit dem väterlichen cultus rasch vergessen liess und zu wetteifernder freier nachbildung anreizte. Weit mehr als man ahnt, bergen sich in griechischen eigennamen ehemalige sondergötter. Ich will nicht wiederholen, was sich uns auf dem bisherigen weg schon dargeboten hat. Aber ich möchte die wenigen leser kennen, die nicht ein lächeln ankommt, wenn

23 Zum ersten mal scheint der name Lykos auf einer urkunde wahrscheinlich des j. 305/4 *CIA* II 252b p. 413 vorzukommen.

ich behaupte, dass hinter den alltäglichen namen Ἀγησίλαος Ἱπποκράτης Λύσανδρος Λυσίστρατος Πολύξενος Πραξιτέλης Σωσθένης alte götter stehn. Und doch ist es so. Ein rennfest in Arkadien hiess Ἱπποκράτεια[24]; es war benannt nach dem gotte, dem es galt: an seiner stelle steht in geschichtlicher zeit Poseidon der rossegott (Ἵππιος), der in Arkadien mehrere hochangesehene heiligthümer hatte. Merkwürdig ist, dass der name, der so geläufig ist bei Doriern wie Ioniern, nirgends in der heldensage vorkommt: als gottesname muss er ursprünglich ausgedehntere geltung besessen haben, aber früh verklungen sein. Agesilaos, Lysandros und Polyxenos sind anschauungsformen des Hades. Und zwar ist Agesilaos eine wie Aischylos, so der alexandrinischen poesie bekannte benennung[25]. Auf Samos wurde, wie Plutarch (Lys. 18) erzählt, dem Lysander zu ehren das fest der Ἡραῖα in Λυσάνδρια umgetauft; der Heraios ist in Bithynien, Byzantion und Delphi der monat der todtenfeier: die Samier konnten das diesem monat zu grund liegende fest Lysandria nennen nur wenn ihnen Lysandros als bezeichnung des Hades geläufig war, wie er es dem dichter von Λ 491 thatsächlich ist[26]. Als der 'gastliche' erscheint Hades in zahlreichen äusserungen der alten[27]; bezeichnend ist, dass die Teleboer die dem Elektryon geraubten rinder bei dem Eleerkönig Polyxenos bergen, wie Hermes die rinder des Helios nach Pylos treibt. Lysistratos, aus dem Aristophanes den namen seiner titelheldin abgeleitet

24 Dionysios arch. I 33, 2 ἀπέδειξαν δὲ καὶ Ποσειδῶνι τέμενος Ἱππίῳ καὶ τὴν ἑορτὴν Ἱπποκράτεια μὲν ὑπ' Ἀρκάδων, Κωνσουάλια δὲ ὑπὸ Ῥωμαίων λεγόμενα κατεστήσαντο; über den arkadischen cult des Poseidon Hippios s. Preller-Robert 1, 576.

25 Lactantius *inst.* I 11, 31 'Plutoni cui cognomen Agesilao fuit' Hesych. Ἀγεσίλαος· ὁ Πλούτων vgl. Aisch. fr. 406 Kallimachos hymn. 5, 130 μεγάλῳ τίμιος Ἀγεσίλᾳ Nikandros fr. 74, 72 Schn. χθονίου Ἡγεσιλάου Hegesippos *AP* VII 545, 4 Ἡγησίλεω Ἅιδος Kaibels epigr. 195, 2 Bentley in Schneiders Callim. 1, 362 f.

26 s. De Iliadis carmine Phocaico (Bonn 1875) p. 31.

27 s. ebend. p. 30 f. Aisch. Hiket. 157 τὸν πολυξενώτατον Ζῆνα τῶν κεκμηκότων fr. 228 Soph. Oid. Kol. 1570 ἐν πύλαισι πολυξένοις. Der mythus bei Apollod. II 4, 5 vgl. Hom. h. auf Hermes 216. 355. 398, über die bedeutung von Pylos s. De Il. carm. Phoc. p. 32, 2.



hat, wird in dem stücke (1105) in einer weise von dem Lakonier zum friedensschluss herangeholt, die einen zureichenden grund erst dann erhält, wenn es name oder beiname einer gottheit war; und damit ergibt sich auch für die namen Παυσίστρατος Λυσίμαχος Παυσίμαχος gleicher ursprung. An den Praxiteles ist eine weihinschrift von Lebadeia (*CIGS* I 3089) gerichtet. Ein altes heiligthum auf der europäischen seite der einfahrt in den Pontos, das von den Argonauten gegründet sein sollte und durch Constantin den grossen zu einer kirche des erzengels Michael umgeschaffen wurde, hiess Σωσθένειον: es führte seinen namen von dem gotte, der ehemals dort verehrt wurde, dem 'krafterhalter'; die wirkungen des alten heilgottes verblieben der kirche, in der heilungswunder durch incubation geschahen[28]. Nach solchen vorkommnissen hat man das recht und die pflicht, sich von der herrschenden vorstellung zu befreien und die griechischen eigennamen darauf zu prüfen, ob sie trotz des scheines freier bildung nicht doch einen ehemaligen gottesbegriff in sich tragen[29]; aber man darf sich dabei auch nicht verhehlen, dass die masse solcher zu menschennamen umgewertheter sondergötter schon zeitig den Griechen den weg zu wirklich freier prägung von eigennamen weisen musste.

Ich will den gegenstand nicht verlassen ohne auf eine bisher kaum beachtete seite desselben kurz hinzuweisen, von welcher bei planmässiger beobachtung reiche ausbeute für die griechische religionsgeschichte zu erhoffen ist. So lange als die namengebung an den cultus des geschlechts und der familie gebunden blieb (und das ist offenbar vielfach noch lange so gehalten worden, nachdem schon ein freierer brauch durchgedrungen war), dienen uns die eigennamen einer familie

28 Sozomenos h. eccl. II 3, 8 (heilungswunder ebend. § 9—13) Malalas p. 78, 19 f. Cedrenus t. I p. 209 f. vgl. Maury Revue archéol. 1849 p. 144 ff. 1850 p. 257 f.

29 Aus lateinischem gebiet führe ich den in späterer zeit häufigeren eigennamen *Oriens* an. Man könnte verleitet sein ihn auf die geburt des kindes zu beziehen. Aber wir haben eine stadtrömische weihung *Orienti* (*soli* natürlich) *CIL* VI 556; vgl. s. 185. 207.

als zeugnisse des familiencultus. Wenn zwei gottheiten von der familie gepflegt werden, so spricht sich diese zweiheit in dem wechsel der namen von vater und sohn aus; so sehn wir Apollon und Artemis verbunden in Ἀρτεμίδωρος Ἀπολλοδώρου (Milet und Odessos), Apollon und Dionysos in Ἀπολλᾶς Διονυσίου und Διονύσιος Ἑκατοδώρου zu Odessos, Ἀπολλώνιος Διονυτᾶ zu Iasos (LeBas-Wadd. III 268), Διονύσιος Ἀπολλοφάνου, Δ. Ἀπελλίωνος, Ἀπολλωνίδης Σιμάλου (*CIG* 3140), Ἀπολλωνία Διονυσίου (*CIG* 3142), Ἀπολλᾶς Διονυσίου (*CIG* 3218) zu Smyrna, Dionysos und Hephaistos in Ἡφαιστίων Διονυσίου zu Odessos; zu Erythrai (Dittenb. Syll. n. 370) Demeter und Apollon in Δημήτριος Ἀπελλίου, Apollon und Dionysos in Σῖμος Ἀπολλωνίου, göttermutter mit Zeus und Bakchos in Μητρόδωρος Διοφάντου und Βακχύλος Μητροδώρου. Wenn eine inschrift von Smyrna (*CIG* 3297) zwei brüder Διονύσιος und Ἀπολλώνιος söhne des Διόδοτος nennt, so ergibt sich daraus cultus des Zeus, Apollon und Dionysos. Gilt der cultus nur einer gottheit, so werden die namen für eine mehrheit von kindern dadurch gewonnen, dass der ständige familienname einfach variiert wird: Ἀπολλᾶς Ἀπολλωνίου (Odessos), Διοκλῆς Δίωνος, Διογένης Διομέδοντος (Rhodos), Διογένης Διοφάντου, Δίων Διοδώρου und Δίφιλος Δίωνος (Sinope *CIA* II 3343), Δείνων Διούχου (Iasos), Διονυσόδωρος Διονυσίου, Ἑκαταῖος Ἑκαταίου und Ἑκατόδωρος Ἑκαταίου (Kos), Ἡραγόρας Ἡροδότου, Κηφίσιος Κηφισοδώρου, Μελάνθιος Μελανίππου usw., oder dass verwandte gottesbegriffe desselben cultusbereichs ergänzend hinzutreten: Ἀπολλᾶς Ἑκαταίου, Νουμήνιος Ἀπολλωνίου, Διονύσιος Σατύρου (Delos), Κίττος Διονυσίου (Sinope *CIA* II 3345), Μητροφάνης Ἀττίνου (Phrygien LeBas-Wadd. III 1676) oder Metrodoros sohn eines Attalos (Inschrr. v. Perg. 601) usw.; auch bei jüngeren culten wird das fortgeführt, wie Τελεσφορίων Ἀσκληπιάδου zu Kyzikos (Perrot Expl. arch. de Galatie 1, 84 n. 49) zeigt. Hier fehlt es nicht an überraschenden einblicken. Wer sich der ionischen Apaturiensage (s. 9. 221) erinnert, wird dankbar die belehrung entgegennehmen, welche die namenverbindungen Διονύσιος Ἀπατουρίου (Odessos: Athen. mitth. 10, 318 z. 47), Μέλας Ἀπα-

τουρίου[30] zu Tichinssa in Ionien (LeBas-Wadd. III n. 242), Μέλας Διογένου in Karien (ebend. 483, 14), Διογένης Μελάνθου zu Iasos (ebend. 283), Μέλας Θυΐλλου (ebend. 483, 15 vgl. oben s. 43) ihm aufdrängen müssen. Auf die bedeutung des delphischen Πολύξενος Ὀξύλου ist schon anderwärts[31] kurz hingewiesen. In der erythräischen urkunde über verpachtung der priesterthümer (Dittenb. Syll. n. 370) kommen allein folgende lehrreiche combinationen vor: Ἀρτεμίδωρος Φωσφόρου (*b* 25), Ἑκατώνυμος Χρυσίππου (*b* 23. 41), Ζηνόδοτος Μύτωνος (*b* 19 s. oben s. 327), Μολίων Διονυσίου (*b* 35. 44. 53), Τηλέμαχος Ἀθηνογένους (*a* 30), Φαναγόρας Ἀπολλοδότου und umgekehrt (*b* 55 s. oben s. 233). Man wird nicht leicht eine inschriftliche namenliste durchmustern ohne durch neue anregende und belehrende beobachtungen solcher art belohnt zu werden. Es leuchtet wohl ein, wie unerlässlich auch nach dieser seite eine gründlichere durchforschung des griechischen namenschatzes ist.

Abstracte gottesbegriffe

22 Überall hat es sich uns bestätigt, dass die namen, also auch die ursprünglichen begriffe der götter eine in übernatürlichem wesen hervortretende eigenschaft oder kraft bezeichnen, also ursprünglich adjectivischer art sind. Gegen die verallgemeinerung unserer ansicht scheint die beträchtliche anzahl abstracter begriffe einspruch zu erheben, die wir unter den göttern Griechenlands und Roms antreffen. Diese erscheinung ist an sich für unser gefühl überraschend genug um aufklärung zu verlangen; in dem zusammenhang einer lehre von der religiösen begriffsbildung könnten wir sie nicht umgehn ohne das ganze ergebniss der bisherigen betrachtungen in frage zu stellen.

Freilich die ausflucht bietet sich leicht, dass diese ab-

30 der vom fest der Apaturien abgeleitete name, häufig bei Ioniern, hat manche analogien, zb. Ἀνθεστήριος Σίμου *CIA* III 1881.

31 Altgriech. versbau s. 32; zu Ὄξυλος = Ἄξυλος vgl. Ἀγησίλαος s. 361, 25.

stracten gottheiten nicht ernsthaft zu nehmen und vielmehr für dichtung und bildende künste[1] allegorische hilfsmittel der veranschaulichung seien. Vom Homerischen epos an begegnen uns schilderungen, denen diese blassen gestalten mit mehr oder weniger persönlichem leben eingefügt sind. Nach dem bruch der verträge wird durch dämonische kräfte der kampf zwischen Troern und Griechen neu entfacht: 'es setzte die einen Ares, die andern Athene in bewegung, dann Deimos und Phobos und Eris die unersättliche, des männermordenden Ares schwester und gefährtin, die anfangs nur wenig das haupt aufrichtet, aber dann an den himmel mit dem kopf stösst, während sie mit den füssen auf der erde steht: die warf auch damals hader mitten unter sie, indem sie durch die menge gieng' (Δ 439 f.). Auf dem schild des Agamemnon ist 'Gorgo mit dem wilden furchtbaren blick, und ihr zur seite Deimos und Phobos' gebildet (Λ 36), auf dem schild des Achilleus Eris, Kydoimos und Ker (Σ 535). Von diesen figuren ist zwar Eris im epos öfter persönlich behandelt, nicht nur durch attribute gekennzeichnet und höheren göttern zur begleitung gegeben, sondern auch im mythos von der hochzeit des Peleus und der Thetis handelnd eingeführt. Um so weniger scheint das nur allegorische wesen der anderen einem zweifel zu unterliegen. Die Hesiodische Theogonie vollends ist reich an solchen abstractionen, vom Chaos, Nyx, Aether und Hemere (116 ff.) an, namentlich im geschlecht der Nacht (211 ff.), und die spätere genealogie der mythographen, wie sie bei Hyginus *f.* 1 und Cicero *de nat. deor.* III 17, 44 hervortritt, hat weitere hinzugefügt: schöpfungen, wie man annehmen muss, einer im gewande des mythos sich bewegenden speculation. Besonders den eingang zum Hades hat die einbildungskraft mit solchen gespenstern bevölkert. In der bekannten schilderung der Aeneis (VI 274 ff.) treten auf *Luctus Curae Morbi Senectus Metus Fames Egestas Letum Labos Sopor Gaudia Bellum Discordia*, bei Seneca im Hercules 689 ff. *Sopor Fames Pudor*

1 Ueber allegorische personification auf bildwerken s. Dumont Mélanges d'archéol. et d'épigr. s. 60 ff. GKörte Ueber personificationen psychologischer affecte in der späteren vasenmalerei Berl. 1874.



serus (s. u.) *Metus Pauor Dolor Luctus Morbus Bella Senectus*[2].

In dem maasse als der glaube an die götter der classischen zeit seine kraft verlor, wurden auch die göttervorstellungen, wie dichtung und kunst sie gestaltet hatte, frei und verfügbar als bequeme mittel dichterischer darstellung. Von den dichtern der Neronischen zeit, ja von Horatius und Ovidius an können wir diesen vorgang verfolgen, der in der jüngeren Alexandrinischen schule seinen höhepunkt erreichte: der bedeutendste und für die folgezeit maassgebende vertreter ist Nonnos, in der lateinischen litteratur der zu Alexandreia geborene Claudius Claudianus. Alles, jede handlung, jedes ereigniss, setzt sich bei ihnen zu einem spiel göttlicher kräfte um. Dass bei diesen dichtern auch abstracten begriffen breiter raum gewährt wird, ist kein wunder; die persönlichen götter haben für sie keine tiefere bedeutung als jene begriffe, sie sind beide gleich sehr bewegliche vorstellungsformen dichterischer einbildungskraft geworden. Erlauben die geschichtlichen thatsachen diesen satz umzukehren und für die ältere zeit lebendigen glaubens dieselbe werthschätzung dieser abstracten wie der persönlichen gottheiten zu fordern?

In der that ist die zahl abstracter begriffe, die nachweislich gottheiten des cultus gewesen sind, sowohl in Griechenland als in Rom überraschend gross. Auch unter den schattenhaften gestalten der angeführten listen fehlen sie nicht. Das von Cicero, Vergilius, Seneca und Silius (13, 583) genannte Alter (Senectus), auch in der Theogonie (225 Γῆράς τ' οὐλόμενον) unter den kindern der Nacht aufgeführt, hatte zu Gades einen altar[3]. Selbst die 'zu spät kommende scham' Seneca's (v. 692) dh. die Reue war nicht bloss eine dichterische figur, Μεταμέλεια wurde zu Argos verehrt[4]. Der Hunger ist den Griechen männlich wie uns, den Römern weiblich *Fames*; weiblich war aber auch den Griechen das schreckgespenst

2 Auch Petronius *bell. ciu.* (c. 124) v. 254 ff. und Silius Italicus XIII 579 ff. geben solche listen.

3 Philostr. l. d. Apollon. 5, 4 p. 190 Ol. LRanke sprach davon, s. Dubois-Reymond in den Sitzungsb. d. Berl. akad. 1886 s. 317.

4 Philodemos π. εὐσεβείας p. 35 Gomp.

der hungersnoth, und dies hatte als Βούβρωστις zu Smyrna, als Ἀδηφαγία auf Sicilien seinen tempel[5]. Das Homerische paar 'Furcht und Schrecken' schirrt in der Ilias O 119 dem Ares die rosse an den wagen, nach der Theogonie (934) sind sie söhne des Ares und der Aphrodite. Bei Nonnos (2, 414 f.) stellt Zeus diese 'söhne des Enyalios' dem Typhon entgegen, den einen mit dem blitz, den andern mit dem donnerkeil bewaffnet. Von den beiden hat Phobos eine festere unterlage. Schon in der Ilias N 299 folgt dem Ares sein 'lieber sohn' Phobos, 'der starke und furchtbare', 'der auch einen mutherzigen krieger wohl zur flucht treibt'. Ein dichter der neuen komödie brachte ihn, offenbar in einem prolog, auf die bühne und liess ihn sich seiner hässlichkeit rühmen: 'kein gott ist dem des schönen so wenig ward zu theil als mir'[6]. So weit könnte noch die dichterische einbildungskraft zur erklärung genügen. Anders lässt sich die thatsache an, dass ihm vor der schlacht opfer dargebracht wurden. An wen der mensch sich vor der entscheidung über leben oder tod, sieg oder niederlage, freiheit oder knechtschaft mit opfern und gelübden wendet, das muss ein leibhaftiger und machtvoller gott sein. Von Theseus sagte man, dass er vor dem kampf mit den Amazonen dem Phobos schlachtopfer dargebracht: 'nach einem orakelspruch' setzt unser berichterstatter (Plut. Thes. 27) hinzu, weil er von athenischer verehrung oder überhaupt von einem cultus des gottes nichts mehr wusste. Aber noch Alexander schlachtete in der nacht vor dem entscheidungstag von Arbela dem Phobos opferthiere; es geschah vor dem zelte, also unter freiem himmel, aber geheim unter beihilfe eines sehers[7]. Und unter den gottheiten, denen die Selinuntier gelübde vor einem krieg dargebracht hatten, steht auf der alten

5 s. Preller-Robert I 776, 6 zum h. Theodosios s. 144.

6 Kleitomachos bei Sextus adu. mathem. IX (dogm. III) 188 vgl. Meineke Com. IV p. 688 f.

7 Plut. Alex. 31 τῷ Φόβῳ (so hss. bei Amyot, φοίβῳ die hss. von Sintenis) σφαγιαζόμενος. Inschr. von Selinus *IGA* 515 (Benndorfs Metopen von Selin. s. 27 ff.) δι]ὰ τὸν Δία νικ[ῶ]μες καὶ διὰ τὸν Φόβον [καὶ] δ[ιὰ] Ἡρακλέα κ[α]ὶ δι' Ἀπόλλωνα κτλ., [δ]ιὰ δ[ὲ] Δία μά[λ]ιστ[α]. vgl. Holm Rhein. mus. 27, 363 f.

inschrift nach Zeus, dem auch hierbei das höchste verdienst zuerkannt wird, allen übrigen voran Phobos. Auch Philodemos hatte in einer lückenhaften stelle (εὐσ. p. 35, 21 G.) zweifellos von wirklichem cultus dieses gottes zu berichten gewusst. Sogar in eine ionische sage von Phokaia ist der name verwebt; es sind zwillingsbrüder aus dem Kodridengeschlecht, von denen sie handelt, Phobos und Blepsos[8]. Ein platz bei Sekyon trug den namen Φόβος: den kindern der Leto sollte dort ein schreckbild erschienen sein, offenbar der Phobos selbst. Auch der Tod ist als leibhaftige gottheit gefasst worden. Er pocht an die thüre, tritt an das kopfende des sterbenden und ergreift besitz von ihm, indem er eine haarlocke mit seinem schwerte abschneidet[9]. Aber Sisyphos weiss ihn zu überlisten und zu binden, Herakles ihm seine beute zu entreissen. Vergilius lässt ihm bei der leichenfeier opfer darbringen (Aen. XI 197). Noch heute flucht der Sicilianer bei *santa Morte*[10]. Den Griechen ist Thanatos männlich, den Römern weiblich *Mors* und *Morta*, wie den Südslaven die pest, die von haus zu haus geht ihre opfer zu holen. Wie in diesen fällen, so lässt sich für eine überraschend grosse zahl abstracter begriffe göttliche geltung und verehrung erweisen; die inschriften vermehren noch immer den stoff, wie zb. eben der neue band der Inschriften von Pergamon (n. 310) eine widmung an Ἀρετὴ καὶ Σωφροσύνη[11] brachte.

Wir müssen uns also in die thatsache finden, dass die

8 Plut. de mul. uirt. 18 p. 255 nach Charon von Lampsakos. Polyainos strat. 8, 37 hat in seinem auszug aus Plutarch Φόξος statt Φόβος. Pausan. II 7, 7 γενομένου δέ σφισι δείματος, ἔνθα καὶ νῦν Φόβον ὀνομάζουσι τὸ χωρίον.

9 Horat. c. I 4, 13 'pallida Mors aequo pulsat pede pauperum tabernas regumque turres' Lucr. 3, 959 'nec opinanti Mors ad caput adstitit'; weihung bei Eurip. Alk. 73 f. (über den ritus s. Dittenbergers Hallisches programm von 1889). Vgl. CRobert, Thanatos. Berl. Winckelmannsprogr. 1879.

10 Guastella im Padre Antonio (Ragusa 1885) p. 56.

11 Bekannt war der cultus der Ἀρετή aus Aphrodisias (Fränkel ao. s. 232), Smyrna (Philostr. uit. soph. I 25, 11 κήπῳ τοῦ τῆς Ἀρετῆς ἱεροῦ), Balbura in Lykien (Reisen im südwestl. Kleinasien 2, 186 n. 242 ἱερέα Ἀρετῆς vgl. Petersen ao. s. 187).

erregbare religiöse empfindung des alterthums auch abstracte begriffe ohne weiteres zu göttlichem rang zu erheben vermochte. Dass sie fast durchweg schattenhaft und gleichsam blutleer blieben, hatte keinen andern grund als dass auch die sondergötter vor den persönlichen erblassen mussten: die durchsichtigkeit des worts. Auch das haben sie mit den sondergöttern gemein, dass die umbildungen, denen die letzteren unterlagen, ebenso bei den abstracten gottheiten sich einstellten. Sie sind von höheren gottheiten aufgesaugt und beiwörter derselben geworden. Ἀθηνᾶ Ὑγίεια und Ἀθ. Νίκη ist uns geläufig. Πειθώ ist an mehr als einem orte als göttin verehrt worden[12], aber wurde auch der Aphrodite und Artemis untergeordnet. Zu Athen gab es einen tempel der Εὔκλεια, unter den thronsesseln des dortigen theaters ist einer dem priester Εὐκλείας καὶ Εὐνομίας zugesichert: aber in Athen wie in Boiotien wurde auch Ἄρτεμις Εὔκλεια verehrt[13]. Der jahressegen wird vergöttlicht als Εὐετηρία wie lat. *Anna Perenna* jünger *Annona*, so in Smyrna, aber wenn wir auf dem Isthmos in römischer zeit von tempeln 'der Eucteria und Kore' hören, wird Εὐετηρία allem anschein nach als beiwort der Demeter genommen[14]. Ein gleichartiger begriff ist Εὐπορία: wir kennen ihn in der form der unterordnung als Artemis Euporia auf Rhodos (Hesych.) und in einem syrischen cultus des Peiraieus als Belela Euporia[15]. Eine göttin Εὐεργεσία ist uns zufällig bis jetzt nicht bezeugt, aber eine Ἥρα Εὐεργεσία in Argos (Hesych.); ebenso steht es mit Ἄρτεμις Εὐπραξία zu Tyndaris auf Sicilien (*IGSI* 375) und vielleicht mit Εὐτυχία Ἐνόδιος

12 Isokrates r. 15, 249 vgl. OJahn, Peitho die göttin der überredung, Greifsw. 1846 Preller-Robert 1, 508 f.

13 Athen. tempel Paus. I 14, 5 vgl. *CIA* III 61b 2, 34 priester Εὐκλείας καὶ Εὐνομίας sesselinschr. *CIA* 277 vgl. 623 us., WVischer Kl. schrr. 2, 361. Ἄρτεμις Εὔκλεια Plut. de malign. Herod. 26 p. 862, Theben: Paus. IX 17, 1 Plataiai: Plut. Aristeid. 20 vgl. Soph. OT 161, Thespiai viell. *CIGS* I 1812.

14 Smyrna: inschr. bei Perrot, Inscrr. de l'Asie mineure (Par. 1877) p. 49 πύργος τῆς Εὐετηρίας. Isthmos: *CIG* 1104 ναοὺς Εὐετηρίας καὶ Κόρης vgl. Spanheim zu Kallim. h. auf Dem. 123.

15 *CIA* III 1280*a* p. 519 ὁ ὑμνητὴς τῆς Εὐπορίας θεᾶς Βελήλας, die stellung des artikels nöthigt Εὐπορία als attribut zu fassen.

Κωτίς einer makedonischen weihung[16], während wir umgekehrt Εὐθηνία und Εὐβοσία 'gute weide' oder (nur orthographisch verschieden) Εὐποσία nur als selbständige gottheit bisher kennen. Schon im IV jh. ist zu Athen Δημοκρατία öffentlich verehrt wurden; die strategen brachten ihr im monat Boëdromion opfer dar, und das beträchtliche hautgeld, das davon erübrigt wurde, mag als maasstab für die bedeutung des cultus dienen; um das standbild der göttin am markte wurden ehrendecrete aufgestellt. Erst dem freiheitstaumel der Mithridatischen zeit scheint es vorbehalten gewesen zu sein, dass man an dem schlichten begriff nicht mehr genüge fand und durch unterordnung eine Ἀθηνᾶ Δημοκρατία schuf[17]. — Ebenso wie die sondergötter sind ferner die abstracten gottesbegriffe zu menschlichen eigennamen herabgesunken: Γαλήνη Εἰρήνη (sehr häufig) Εὐετηρία Εὔκλεια Εὐνομία Εὐπραξία, in Kyzikos Αὐρ. Εὐποσία (*CIG* 3690) usw. Bekannt ist dass die töchter des älteren Dionysios Ἀρετή und Σωφροσύνη hiessen (Plut. Dion 6). Massenhaft sind auch einfache abstracta später als eigennamen verwandt worden, wie Αἴσθησις Αὔξησις Διήγησις Ἐπίκτησις Ἐπίτευξις Εὕρεσις Ὁμιλία usw.

Diese erscheinungen bringen nicht nur den beweis dafür, dass die abstracten gottheiten durchaus auf derselben linie stehn wie die sondergötter, sondern auch den schlüssel zu ihrem verständniss. Wenn Ἀθηνᾶ und Νίκη zu einem begriff verbunden wurden, so kann in dieser verbindung Νίκη nicht als 'sieg' sondern nur als 'siegerin' 'sieg verleihende' gedacht worden sein; so Ὑγίεια nicht 'gesundheit' sondern 'gesundheit verleihende', Πειθώ 'überrederin' usw. Was sollte Ἀφροδίτη

16 Delacoulanche in Revue des sociétés savantes 1858 t. V p. 787 n. 27 Εὐτυχία Ἐνοδίῳ Κωτίδι. Inschrr. von Anazarbos bei Ramsay Journ. of philology (1882) 11, 146 Εὐθηνία θεᾶ. Ueber Εὐβοσία und Εὐποσία s. Imhoof-Blumer Monn. grecques p. 401 f. Sterret in Papers of the American school at Athens 3, 193 f., vgl. die phrygische legende bei Steph. Byz. 31, 10 λιμοῦ δὲ γενομένου συνελθόντες οἱ ποιμένες ἔθυον εὐβοσίαν γενέσθαι.

17 *CIA* II 741c 10 [ἐκ τῆς θ]υσί[α]ς τῆι Δημοκρατία[ι παρὰ στρατη[γῶν (414½ drachmen), ebend. 470, 62 στῆσαι παρὰ τὴν Δημοκρατίαν; endlich ebend. 1672 (III 165) Ἀθηνᾶς Δημοκρατίας, über die zeit s. UKöhler II 3 p. 104.

Πρᾶξις, die wir aus Megara kennen, anders sein als, um den entsprechenden begriff der römischen Indigitamenta zu vergleichen, eine *Perfica*? Mit anderen worten, alle scheinbaren abstracta müssen, insofern sie zu göttlichem rang erhoben werden, weil sie persönlichkeit erlangen, adjectivische kraft wenn nicht besitzen, doch sich aneignen können. Nur eines fingerzeigs wird es jetzt bedürfen um zu verstehen, dass die parze Λάχεσις nur die 'losende', die bedeutungsvolle göttin Νέμεσις nichts als die 'zutheilende' sein kann.

Es drängt sich hier die frage auf, ob die sprache überhaupt ursprüngliche abstracta besitzt, dh. ob die wortbildungen, welche zur bezeichnung abstracter begriffe dienen, zu diesem zweck geschaffen sind oder ihre werthung erst nachträglich erhalten haben. Verneint muss die ursprünglichkeit der abstracten bedeutung zunächst werden für die älteste schicht solcher worte, die von verben abgeleiteten feminina der *a*-declination. Sie pflegen neben worten auf -ος zu stehen, welche als nomina agentis dienen, und sind thatsächlich die alten zugehörigen feminina: zu φορός- όν tragend φορά tracht bewegung, zu ὁ ἡ τροφός nährend ἡ τροφή nahrung, zu ὁ τροπός riemen, eigentlich wender τροπή wende, κλοπός dieb (h. auf Hermes 276) κλοπή diebstahl, μολπός sänger (Hesych. vgl. Μόλπος Μόλπις Εὔμολπος) μολπή sang usw. Alle diese worte sind ursprüngliche adjectiva auf -ός -ή -όν, deren feminine form wegfiel, weil sie die werthung eines abstracten nomen erhalten hatte. Eine zweite gruppe bilden die abstracta auf -εια wie ἀλήθεια ἐπιείκεια ὑγίεια: sie sind von den zugehörigen adjectiven auf -ής -ές nicht sowohl abgeleitet als deren echte femininformen ἀλήθεσ-ja usw.; das steht fest durch den sprachgebrauch der dichter, aber noch bei Theophrast und Epikur sind einige fälle adjectivischen gebrauchs dieser feminina dem eifer der correctoren entgangen[18]. Auch das wesen der sub-

18 Epische formel Ἠὼς ἠριγένεια, Hes. Theog. 965. 1021 ἡδυέπειαι Μοῦσαι Pindar fr. 79 σχοινοτένειά τ' ἀοιδά ua., vgl. Lobeck z. Phryn. p. 538. Bei Theophr. h. pl. III 6, 5 κλήθρας λεπτὰς καὶ ὁμαλεῖς überliefert die Urbinatische hs. και μαλιασ di. καὶ ὁμαλείας. Bei Epikur habe ich darum br. II 110 p. 51, 10 περιφέρειάν τινα τὴν σύγκρισιν und



stantiva auf -ία ist nicht zweifelhaft. So hat GHermann adjectivischen gebrauch von ἁρμονία nachgewiesen: diese worte aber, wie ἡγεμονία ua., kommen von adjectiven auf -ων -ον, zu denen ursprünglich auch eine weibliche form auf -όνη und -ώ bestand (Ἡγεμόνη Ἀγεμώ ua.)[19]. Neben der freiheitsgöttin Ἐλευθερία[20] (Zeus Ἐλευθέριος) steht Ἐλευθέρα und Artemis Ἐλευθέρα: sie lassen keinen zweifel, wie ἐλευθερία freiheit neben ἐλεύθερος ἐλευθέριος zu beurtheilen ist. Auf die grosse klasse der abstracta auf -σις werfen Ἀφροδίτη Πρᾶξις, ferner Λάχεσις Νέμεσις und die zahlreichen weiblichen eigennamen dieser bildung (s. 370) bereits genügendes licht, adjectivischer gebrauch ist durch Bakchylides (fr. 36) πάμφθερσις στάσις bezeugt. Ein reines abstractum scheint auch ὕβρις übermuth, frevel: aber wir kennen es noch als adjectiv, männl. ὕβριν ἀνέρα (Hes. Werke 190) neutr. γένος γὰρ Αἰγύπτειον ὕβρι (Aisch. Hik. 785). Öfter wird die weibliche Hybris als göttin genannt[21], wir kennen die beiden steine des Areopag Ὕβρις und Ἀναίδεια; aber auch ein männlicher Satyr und danach ein satyrdrama des Sophokles führte den namen. Man hat sonderbare etymologien versucht und nicht erkannt, dass Ὕβρις ein und dasselbe wort ist wie Σύβαρις, das ebenso wohl männlich als weiblich mythologischer begriff war, in letzterer eigenschaft identisch mit Lamia[22].

fr. 36 p. 105, 16 ἡ ὁμογένεια αἴσθησις und ἡ ἀνομογένεια τὴν ἀνομογένειαν unangetastet gelassen.

19 GHermann zu Aisch. Hiket. 1012 p. 53 vgl. Rhein. mus. 23, 327 f.

20 Ἐλευθερία nicht bloss übersetzung der röm. *Libertas* s. Sextus emp. adu. math. 1, 293. Münze von Seleukeia in Kilikien mit Ἐλευθέρας b. Imhoof-Blumer Monn. gr. p. 364 n. 47 Artemidoros oneirokr. II 35 p. 132, 25 H. (Ἄρτεμις) ἡ λεγομένη παρὰ Λυκίοις Ἐλευθέρα vgl. KKeil Philol. 23, 621.

21 s. Roschers myth. lex. 1, 2767.

22 s. GCurtius Gr. etym. s. 540. Σύβαρις νεανίσκος Paus. VI 6, 11 Ἀλία ἡ Συβάρεως in Phrygien b. Aelian nat. an. 12, 39. gleich Lamia bei Antonin. Lib. 8. Dazu der att. demos Συβρίδαι und die Kretische stadt Συβριτά. Dass die worte mit σοβαρός σοβεῖν (wz. *su-*) zusammenhängen, hat schon Valckenaer zu Kallim. eleg. p. 182 bemerkt.

An der lateinischen sprache lassen sich ähnliche beobachtungen machen. *natio* hat noch in Varros zeit die bauernsprache in der objectiven bedeutung 'geburt' 'wurf' von thieren gebraucht[23]; im gebiet von Ardea wurde *Natio* als geburtsgöttin von den Römern mit opfern verehrt, also die 'gebärerin'. Man hat längst bemerkt, dass in manchen dieser worte die abstracte bedeutung durch eine concrete ersetzt wird: *cenatio* das speisezimmer, *mansio* der ort des bleibens (σταθμός), *uenatio* auch jagdbeute usw. In romanischen sprachen geht das noch weiter, und das merkwürdige dabei ist, dass in einzelnen fällen das geschlecht wechselt: fr. *le poison* gift von *potio*, it. *il tosone* vlies von *tonsio* und ganz persönlich fr. *le nourriçon* pflegling von *nutritio*, it. *il prigione* der gefangene von *prehensio*[24]. Aber von denselben participialstämmen wurden in noch einfacherer weise abstracta abgeleitet, indem kurzweg dem femininum des participiums diese function gegeben wurde. Bis in die romanische zeit war diese bildungsform lebendig: it. *fatta* mache, *armata* sp. *armada* fr. *armée*, fr. *conduite*, it. *rendita* fr. *rente*, *vendita*, sp. *venta* fr. *vente*, *veduta* fr. *vue*, *entrata* sp. *entrada* das eintreten, das sp. wie fr. *entrée* auch ort des eintretens usw. Die bildung ist recht alt; *offensa repulsa uindicta* kennt jeder, *collecta* und *deducta* für *collectio* und *deductio* hat schon Cicero[25] *de or.* II 57, 223 und de *leg.* II 20, 50; Vegetius hat *caesa* für hieb, *defensa* fr. *défense*, *puncta* stich, *subsessa* hinterhalt; Cyprianus sagt für sündenvergebung fast ausschliesslich *remissa peccatorum*, und so wird die himmelfahrt Christi in den älteren sacramentarien meist *ascensa domini* nicht *ascensio* genannt, das gemeindegebet in der römischen liturgie *collecta*, in der gallicanischen *collectio*, das eingangsgebet in der Mai-

23 Festus Pauli p. 167, 1 'in pecoribus quoque bonus prouentus feturae *bona natio* dicitur' Varro *r. r.* II 6, 4 'nationem deteriorem' Cic. *n. d.* III 18, 47 'Natio quoque dea putanda est, cui, cum fana circumimus in agro Ardeati, rem diuinam facere solemus. quae quia partus matronarum tueatur, a nascentibus Natio nominata est'.

24 FDiez Gramm. d. roman. sprachen II[2] 321.

25 s. Vahlen zu Cicero *de leg.* II 20, 50 p. 134, 7.

länder liturgie *ingressa* sonst *introitus*, allgemein die entlassung der gemeinde (ἀπόλυσις) *missa*; fluth heisst bei einem schriftsteller des v jh. *maris accessa*[26]. Bedenkt man das wort *senecta*, das an stelle des jüngeren *senectus* seit früher zeit im volksmund lebte, während das zugehörige adjectivum noch von Plautus bis auf Lucretius und Sallustius gebraucht wurde (meist in der formel *senecta aetate*, bei Lucr. 3, 772 auch *membris senectis*), so möchte man diese substantivische verwendung des weiblichen participium für älter halten als die wortbildung auf *-tūs* und *-io*. Auch die griechische sprache hat das entsprechende verbaladjectiv früh so angewandt: ἀκτή von ἄγνυμι, πηκτή stellbauer zum vogelfang, εἱρκτή gefängniss, aber gleicher art sind ἀρετή von αρ- fügen, πινυτή klugheit (Η 289 υ 71)[27].

Es ergibt sich aus diesen beobachtungen die allgemeine folgerung, dass die weibliche form des adjectivums überhaupt das vermögen besitzt, die vorstellung, die durch das wort erregt wird, abstract zu bezeichnen. In der epischen formel ἐπὶ τραφερήν τε καὶ ὑγρήν (Ξ 308 h. auf Dem. 43) für 'über land und meer' kann von einer ergänzung durch γῆν oder ὁδόν udgl. nicht die rede sein; das weibliche adjectiv dient ohne weiteres den abstracten begriff auszudrücken: 'über die nährende und die feuchte'. Eine verbreitete adverbialbildung wird hier verständlich. Von pronominalen und ähnlichen stämmen wird der instrumentale locativ mit weiblicher endung im griechischen benutzt, um die richtung einer bewegung oder die art und weise einer handlung allgemein zu bezeichnen: ᾗ πῇ ὅπῃ ταύτῃ τῇδε, πάντῃ παντᾷ usw., ebenso im lat. der ablativ *qua hac ea* ua., *exstrad suprad* und sogar in verbindung mit adverbien *aruorsum ead, interea postea posthac propterea eapropter praeterea.* In derselben weise heisst es bei Homer Β 367

γνώσεαι δ' ἢ καὶ θεσπεσίῃ πόλιν οὐκ ἀλαπάξεις
ἢ ἀνδρῶν κακότητι καὶ ἀφραδίῃ πολέμοιο

und Pindar Ol. 9, 110 τὸν δ' ἀνέρα δαιμονίᾳ γεγάμεν εὔχειρα.

26 Fasti Vindobon. in Mommsens Chronica min. I p. 295.

27 Über πινυτή s. CDilthey Obss. crit. in Anthol. gr. (Göttinger progr. 1878) p. 10 f.

In beiden fällen hinderte der vers nicht das gewöhnliche adverbium zu setzen; die vorgezogene form war also den dichtern geläufig.

Obschon die weibliche bildung der abstracta weitaus überwiegt und ihre wirkung, wie wir gesehn, bis in die formenlehre erstreckt, ist sie doch nicht die einzige. Es gibt eine anzahl, wohl durchweg alter, abstracta männlichen geschlechts. Eines derselben, φόβος, das bei Homer noch nicht furcht, sondern flucht bedeutet, haben wir als bedeutenden gott kennen gelernt. Kann ein zweifel bestehn, ob Φόβος früher war oder φόβος, die göttliche gestalt oder der zustand? Warum ist denn der zustand männlichen und nicht sächlichen geschlechtes wie τὸ δέος? Der ersten schöpfung des wortes muss die vorstellung eines lebendigen persönlichen wesens innegewohnt haben, des 'scheuchers' oder 'flucht-erregers'; in zahlreichen anwendungen des scheinbaren abstractum blickt sie noch durch: εἰσῆλθεν oder ἐνέπεσε φόβος 'der scheucher beschleicht, befällt mich'. Denselben hergang müssen wir bei allen weiblichen bildungen annehmen. Das weibliche adjectiv ist erst dadurch zum abstractum geworden, dass es eine weibliche persönlichkeit bezeichnete, und diese konnte in älterer zeit nur göttlich gedacht sein.

Wir stehen hiermit vor einer erscheinung, welche jenseits der begriffsbildung liegt, die für jetzt unsere aufgabe war. Die beseelung oder personification, auf welcher diese dinge beruhn, gehört zu den elementaren und unbewussten vorgängen der menschlichen vorstellung. Diese erfordern eine betrachtung für sich, sowohl um ihrer selbst willen als weil sie das verständniss von symbol und mythus eröffnen werden.

Register

Die durch vorgesetztes *P* bezeichneten seitenzahlen verweisen auf den aufsatz über Pasparios im Rhein. Mus. 49, 461—471

Nachträge sind im register durch eckige klammern gekennzeichnet.

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.

FOLKLORE



